ZNAK

MIESIĘCZNIK

Ks. Józef Kudasiewicz . STARY TESTAMENT W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNEJ KRYTYKI
Paul Guilluy . . . . . SŁOWO BOŻE
Paul Tillich . . . . . CZEKANIE
Zenon Szpołański . . . GRECJA A IZRAEL
Jerzy Wolff . . . . . PURPUROWE WINNICE
Adam Skoczylas , . . DŁUGA DROGA
Ks. Wacław Schenk . . LITURGIA DZIŚ

CZY RELIGIA JEST IDEOLOGIĄ • „CONCILIUM" NR 6
ZAGADNIENIA EKUMENICZNE W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ

KRAKÓW
Rok XVII PAŹDZIERNIK (10) 1965

136

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84

Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72

Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy.

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7.000+350 egz. Ark. druk. 9,75. Papier druk. sat. kl. V 61×86 65 g. Maszynopis otrzymano 16. X. 1965. Druk ukończono w grudniu 1965. Zam. 372 16. X. 1965. W-38

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład 1 — Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK MIESIĘCZNIK Rok XVII Nr 136 (10)
Październik 1965
KRAKÓW

Ks. JÓZEF KUDASIEWICZ

STARY TESTAMENT W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNEJ KRYTYKI

(UWAGI NA MARGINESIE *OPOWIEŚCI BIBLIJNYCH* Z. KOSIDOWSKIEGO)

OPOWIEŚCI BIBLIJNE są książką wielowarstwową; autor podjął się niezwykle ambitnego dzieła, którego zapewne bałby się nawet podjąć specjalista, orientujący się dobrze we współczesnym rozwoju nauk biblijnych. Specjalizacja bowiem w krytyce biblijnej poszła już tak daleko, że nie ma współcześnie wybitnych specjalistów od całego Starego Testamentu, a tym bardziej jeszcze rozpatrywanego we wszystkich możliwych aspektach: literackim, archeologicznym, historycznym i religijnym, czy religioznawczym. Dlatego właśnie nawet „Wstępy do Pisma Św." na poziomie akademickim coraz częściej są pracami zbiorowymi, ponieważ jeden człowiek nie jest w stanie ogarnąć całego bogactwa problematyki biblijnej. Z tej właśnie racji wielkie zdziwienie i zaciekawienie wśród specjalistów wzbudziła książka Kosidowskiego, który we wstępie wyraźnie informuje, że chce dać taki właśnie wielowarstwowy komentarz do większości ksiąg Starego Testamentu; komentarz, który uwzględniłby krytykę literacką i krytykę historyczną ze specjalnym uwzględnieniem archeologii i religii porównawczej. Co więcej, wszystko to ma być przedstawione na współczesnym poziomie nauk biblijnych: „Chodziło mi przecież o to, by czytelnicy zapoznali się z treścią Biblii i czytali ją tak, jak odczytuje ją d z i ś n a u k a!" (s. 9). Ta deklaracja autora *Opowieści* ułatwia ocenę jego dzieła. Wystarczy bowiem tylko skonfrontować wspomniane warstwy książki ze współczesną krytyką biblijną, aby mieć gotową odpowiedź na pytanie, czy nauka dziś tak właśnie odczytuje Biblię. Takie ujęcie oceny determinuje równocześnie „rodzaj literacki" niniejszego artykułu.

Będzie on może zbyt przeładowany cytatami; chodziło jednak o to, by dostarczyć czytelnikowi, który nie ma dostępu do literatury biblijnej, jak najwięcej materiału porównawczego, zaczerpniętego z dzieł najwybitniejszych współczesnych krytyków i ułatwić mu w ten sposób samodzielną konfrontację tez *Opowieści* z badaniami współczesnymi.

*

1. KRYTYKA LITERACKA BIBLII

Podstawowym problemem współczesnej biblistyki są rodzaje literackie. Do jakiego rodzaju literackiego należy dana księga, czy konkretny tekst, jaki jest jego właściwy sens, geneza i środowisko — oto podstawowe pytania, jakie stawia sobie krytyka literacka. Zasada ta już od dawna stosowana jest w badaniach literackich. W pracach badawczych nad Pismem Św. jest jednak czymś stosunkowo nowym. Podstawy naukowe teorii rodzajów literackich w Biblii dał uczony protestancki H. Gunkel († 1932), z katolików zaś wielkie zasługi w dziedzinie tej położyli M. J. Langrange i Fr. de Hummelauer. Magna Charta biblistyki katolickiej *Divino afflante Spiritu* Piusa XII z 1943 r. nakłada na egzegetów jako najważniejsze i najpilniejsze ich zadanie studium rodzajów literackich. Dlatego też godzimy się ze zdaniem Kosidowskiego, że dzięki rewelacyjnym wnioskom krytyki literackiej „dowiedzieliśmy się, czym w istocie rzeczy jest Stary Testament" (s. 6). Krytyka literacka jest kluczem do zrozumienia Pisma św.: jeżeli będzie błędnie zrozumiana i ustawiona, to interpretacja będzie fałszywa. Na pierwszym miejscu należy zbadać i skonfrontować z krytyką współczesną ten właśnie wątek *Opowieści*.

NIEKTÓRE POJĘCIA Z KRYTYKI LITERACKIEJ

Pierwsza rzecz, jaka się narzuca uważnemu czytelnikowi *Opowieści*, to brak rozróżnienia i jasnego sprecyzowania elementarnych pojęć z dziedziny krytyki literackiej Biblii. Jako typowy przykład może posłużyć ostatni rozdział *Opowieści*: na początku dowiadujemy się, że księgi Judyty, Estery, Tobiasza, Joba, Daniela, Jonasza stanowią „swoisty gatunek opowieści dydaktycznych zwanych «midrasz» (s. 341). Po części — jak zobaczymy — możnaby się z tym twierdzeniem zgodzić, pod warunkiem jednak, że poprawnie zrozumie się pojęcie „midrasz". Niestety *Opowieści* pod tym względem są bardzo mętne i bałamutne. Ten gatunek literacki utożsamia autor z „baśniami ludowymi", które „do pewnego stopnia przypominają... »Bajki z Tysiąca i jednej nocy«" (s. 341). Nieco

dalej informuje zaś, że „fabuła tych opowieści rozwija się na tle pewnych znanych nam skądinąd realiów historycznych". Mogą to więc być „fikcje literackie", oparte jednak na pewnych faktycznych wydarzeniach. Na końcu dowiadujemy się, że księgi te należą do „grupy alegorycznych opowieści ludowych" (s. 345), co wcale nie przeszkadza Kosidowskiemu, kilka wierszy niżej, gdy mówi o księdze Jonasza, napisać: „egzegeci biblijni usiłowali rozszyfrować jej rzekomo alegoryczny sens" (s. 345).

Zdezorientowany czytelnik pyta: czym są te księgi, midraszem, bajką, fikcją literacką, czy alegorią? Krytyka literacka bowiem dokładnie rozróżnia między tymi rodzajami literackimi i wcale się one z sobą nie pokrywają. Wspomniane więc księgi nie mogą być wszystkim na raz. W tym samym rozdziale (s. 341) podaje autor *Opowieści* przestarzałą wellhauzjańską definicję „midraszu", nadając temu terminowi, przez utożsamienie go z baśnią ludową lub bajką, pejoratywne znaczenie. Gdy tymczasem, jak to wykazały najnowsze badania tego rodzaju literackiego, przeprowadzone przez wybitną znawczynię literatury biblijnej i judaistycznej R. Bloch [1], konwertytkę z judaizmu, midrasz nie ma nic wspólnego z bajką czy legendą, lecz jest to rodzaj budujący, wyjaśniający, ściśle związany z Pismem Św. Jest to pewna refleksja nad tekstem biblijnym i amplifikacja medytowanego tekstu. Lub mówiąc inaczej jest to popularny, homiletyczny komentarz tekstu biblijnego o celach moralizatorskich. Ten rodzaj literacki nazywa się często midraszem haggadycznym i w sposób specjalny rozwinął się po niewoli babilońskiej [2]. Księgi biblijne powstałe pod koniec monarchii, a szczególnie w okresie niewoli i po niewoli babilońskiej posiadają jedną wspólną cechę nazwaną przez A. Roberta *style anthologique*. Styl ten — jak wskazuje sama nazwa — polega na ponownym użyciu, na wykorzystaniu w znaczeniu dosłownym, względnie równoważnym terminów i formuł pism biblijnych dawniejszych. Księgi biblijne wspomnianego okresu nawiązują do literatury biblijnej wcześniejszej, powtarzają i rozwijają tematy, obrazy, wyrażenia i terminy ksiąg dawniejszych; naśladują je nie tylko w słowach, lecz także w ideach. Można powiedzieć, że w pewien sposób je imitują. To specyficzne zjawisko literackie nie było przypadkowe i miało głębokie uzasadnienie psychologiczne. Naród w czasie niewoli znalazł się w wielkim nieszczęściu: spontanicznie szukano przyczyn niepowodzeń i pytano kiedy nieszczęście się skończy. Odpowiedź na to pytanie mogło dać tylko Pismo Św. Zwrócono się

---

1 *Ecriture et tradition dans le judaisme*, „Cahiers sioniens" 8 (1954), s. 9—34. *Midrash*. DBS V (1957) s. 1263—1280.

2 Por. Ks. Józef Kudasiewicz, *Harmonia obydwu Testamentów w świetle najnowszych badań*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", 10 (1963), s. 50—58.

więc do dawnych ksiąg i szukano odpowiedzi. Pod wpływem rozczytywania się w tych księgach i medytacji nad nimi powstawały nowe księgi biblijne, które były ściśle zrośnięte z poprzednimi, a nawet były pewnego rodzaju komentarzami do nich. I to jest geneza rodzaju literackiego zwanego midrasz, który nie ma nic wspólnego z baśnią ludową. Należy przy tym zaznaczyć, że to korzystanie z ksiąg dawniejszych nie było tylko mechanicznym przepisywaniem, lecz żywym, refleksyjnym i w świetle natchnienia świadomym wykorzystaniem bogactwa ksiąg dawniejszych. Dzięki temu literatura powygnaniowa nie jest pozbawiona oryginalności i własnej perspektywy.

PRACA KAPŁANÓW-REDAKTORÓW

Drugie zjawisko, które można bez trudności dostrzec, badając krytykę literacką w ujęciu Kosidowskiego, to wyraźne sprzeczności i rażące niekonsekwencje, co już wnikliwie dostrzegł ks. M. Peter. Zestawimy tu ze sobą dwie grupy tekstów z *Opowieści*, aby czytelnik mógł sam zweryfikować słuszność tego zarzutu. „Stary Testament — twierdzi Kosidowski — jest zbiorem przekazów historycznych, legend ludowych, praw, przepisów rytualnych i mitów, sięgających rodowodem rozmaitych epok i środowisk społecznych. Zebrali i opracowali tę spuściznę kompilatorzy żydowscy w dość późnym okresie, bo przeważnie po niewoli babilońskiej" (s. 7). Kompilatorami tymi, czy redaktorami, jak wynika z dalszych stronic książki byli przeważnie kapłani, sfanatyzowani jahwiści. I oni to właśnie padli ofiarą „krytyki literackiej" autora *Opowieści*. Cóż się bowiem okazało? Kapłani — uczy Kosidowski — kompilując starodawne podania ludowe „bez skrupułów preparowali je dla z góry powziętych celów religijnych" (s. 18). Co więcej „kapłani-kompilatorzy, pochłonięci prawem Jahwe i Mojżesza, bezceremonialnie przerabiali podania, dla dogodzenia swej tezie religijnej" (s. 56). I tylko „przez przeoczenie nie wymazali z tekstów wszystkiego, co wskazuje na ich dawność" (s. 169). Stąd księgi biblijne to zlepek i konglomerat sprzeczności. Kapłani-redaktorzy posunęli się jeszcze dalej: „opuszczali z opisu to, co im nie dogadzało" (s. 178) i „naginali historię do swoich tendencji religijnych" (s. 180). Jak mimo tej brzydkiej roboty kapłanów, którzy zlepili pełen sprzeczności konglomerat, Biblia jest „jednym z największych arcydzieł literatury światowej" (s. 8) i skąd ta przedziwna zgodność z wykopaliskami archeologicznymi — to już pozostanie na zawsze tajemnicą Kosidowskiego. Tajemnica ta jednak zaczyna się wyjaśniać w tej samej książce, a niekiedy nawet na tych samych stronicach, gdzie nie szczędzono nagany nieuczciwym kompilatorom. Zdziwiony czytelnik dowiaduje się bowiem, że ci bezkrytyczni kapłani,

naciągający historię, zmieniający tradycję i preparujący teksty „wnieśli do nich pewne anachronizmy, ale tych potknięć jest stosunkowo niewiele... Nie mamy powodu wątpić, że kapłani mieli pod ręką bardzo stare podania ludowe o patriarchach, może nawet źródła pisane, i że wcielili je do swojej kompilacji na ogół w stanie oryginalnym. Opowieści są przeto autentyczne i wiernie powtórzone, tak jak im je przekazała dawna tradycja" (s. 58). Oceniając wartość biblijnej historii patriarchów Kosidowski pisze: „Jest wykluczone, by wszelkie te szczegóły i szczególiki odtwarzające z taką wiernością obraz odległych epok, mogli wymyślić kapłani, żyjący w VI wieku p. n. e., a więc w warunkach społecznie i obyczajowo zgoła odmiennych. Nawet zdolny pisarz nie byłby w stanie tego dokonać" (s. 51). Na największą jednak pochwałę Kosidowskiego zasłużyli autorzy i redaktorzy ksiąg: Królewskich, Ezdrasza, Nehemiasza, Izajasza, Jeremiasza i Ezechiela. Okazało się bowiem, że „odkrycia archeologiczne, dokonane w Egipcie i Mezopotamii, potwierdzają w sposób zdumiewający ścisłość i prawdomówność wymienionych poprzednio tekstów biblijnych. Tych odkryć jest takie mnóstwo, że nie sposób je tu wszystkie przytoczyć" (s. 314). Czytelnik nie wie, komu się dziwić, czy kapłanom, którzy nagle zmienili się w dobrych i wiernych historyków, czy autorowi *Opowieści*. I spontanicznie narzuca się pytanie, czy czasem błędu, który zarzuca kapłanom-redaktorom, nie popełnia sam autor *Opowieści?* Kapłani — w jego ujęciu — naciągali, czy zmieniali podania z racji religijnych, on zaś czyni podobnie z racji akurat przeciwnych. Jeżeli w omawianym tekście biblijnym spotka coś, co nie odpowiada jego tezom, szczególnie coś z dziedziny nadprzyrodzonej, jak np. cuda, to sprawa wyjaśnia się bardzo prosto: jest to mit, legenda lub bajka spreparowana przez sfanatyzowanych kapłanów. Kiedy indziej znów ci sami kapłani będą czynić coś wręcz przeciwnego: oczyszczać z naleciałości mitologicznych. Jeżeli jednak tekst odpowiada tezom lub przynajmniej im się nie sprzeciwia, ci sami kapłani-redaktorzy wiernie powtarzają dawne tradycje i komponują księgi odznaczające się ścisłością i prawdziwością. Kryterium bardzo wygodne.

Kosidowski w wywodach tych słusznie podkreśla znaczenie podania ustnego, tradycji w powstaniu Pisma Św., błędnie jednak pojmuje rolę redaktorów, sam charakter tej tradycji, oraz czas jej utrwalenia na piśmie. W świetle wnikliwych badań szkoły skandynawskiej tradycja ustna posiada decydujące znaczenie w literackiej formacji Starego Testamentu[3]. Szkoła ta przyznaje, że

[3] Do klasycznych dzieł w tej materii należą: H. Birkeland, *Vom hebräischen Traditionswesen*, Oslo 1938. H. Ringgren, *Oral and written transmission in the O. T.*, „Studia Theologica" 3 (1950/1), s. 34—59. E. Nielsen, *Oral Tradition*, w:

pewne teksty zostały dość późno utrwalone na piśmie, lecz przyznaje ona równocześnie znaczenie decydujące tradycji, bardzo wiernej w przekazywaniu materiału, wyrażającej się jednak w różny sposób, zależnie od środowiska. Stary Testament istniał i był przekazywany ustnie wcześniej, niż był utrwalony na piśmie, a po napisaniu nadal kontynuowany był paralelnie jako tradycja ustna. Tak pojęta formacja ksiąg biblijnych zgodna jest również z psychologią ludzi Wschodu, u których zwykłym przekazicielem faktów, zwyczajów i praw była przede wszystkim pamięć. Ona była jakby wielkim archiwum, dostępnym dla większości ludzi, którzy nie potrafili pisać i nie mieli pod ręką materiału do pisania. Redagowanie na piśmie służyło jako dokument dla kontroli w przyszłości, było pomocą dla pamięci.

Naród izraelski, od czasów Abrahama (XVIII w.) aż do początków monarchii (X w.), nie posiadał jeszcze literatury pisanej w ścisłym tego słowa znaczeniu. W tym długim okresie, przy pomocy tradycji ustnej, przekazywano pamięć o chwalebnej i pełnej tajemnicy przeszłości narodu. Nie znaczy to jednak, że w tym okresie nie było wcale twórczości literackiej; w Starym Testamencie posiadamy wzmianki o utworach literackich wcześniejszych (Lb 21, 14; Joz 10, 13; 2 Sm 1, 18), w pracach tych jednak nie ma jeszcze próby zebrania w całość tradycji izraelskiej. Te pierwotne, przedredakcyjne kompozycje literackie posiadają raczej charakter okazyjny, są to pieśni religijne, czy świeckie, upamiętniające wielkie wydarzenia lub zwycięstwa, przysłowia, prawa, czy krótkie opowiadania [4]. Dzięki tzw. „metodzie ortograficznej" wprowadzonej przez W. F. Albrighta a udoskonalonej przez jego uczniów, jesteśmy dziś w stanie wydzielić te jednostki literackie i określić czas ich powstania. Dopiero w drugim etapie historii Izraela, na początku monarchii, wraz z pewną stabilizacją polityczną, rozpoczyna się systematyczne zbieranie i redagowanie na piśmie całego duchowego dziedzictwa Izraela, jego tradycji epicko-religijnych, etyczno-prawnych i poetycko-sapiencjalnych. Ten pierwszy spisany zbiór tradycji hebrajskich odpowiada tzw. we współczesnej krytyce warstwie „jahwistycznej" Pięcioksięgu, księgi Jozuego i księgi Sędziów. Redakcja na piśmie tej tradycji została dokonana już za panowania Salomona, a więc w w. X. Działalność pisarsko-redakcyjna nie tylko nie zastąpiła jednak i nie przerwała tradycji ustnej, lecz stała się jej wielkim sprzymierzeńcem; od

„*Studies in Biblical Theology*" 11, 1954. Katolicki punkt widzenia na tę sprawę podaje J. van der Ploeg, *Le rôle de la tradition orale dans la transmission du texte de l'A. T.*, „Revue Biblique" 54 (1947), s. 5—41.

[4] Por. A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament*, wyd. 5, Berlin 1963, s. 29—68. O. Eissfeld, *Einleitung in das Alte Testament*, wyd. 3., Tübingen 1964, 14—166.

tego momentu bowiem tradycja nie tylko była przekazywana ustnie, ale była wspierana również czytaniem już utrwalonych tradycji całemu ludowi w czasie wielkich uroczystości liturgicznych. Pismo strzegło tradycji ustnej i zapewniało wierne zachowanie duchowego dziedzictwa przodków, a możność ciągłej konfrontacji ustnych podań z istniejącymi już tekstami uniemożliwiała „kompilatorom" żydowskim z okresu po niewoli babilońskiej „preparowanie i przerabianie" ustnych podań.

Tradycja biblijna, jak wykazały badania szkoły skandynawskiej, posiada specyficzne właściwości. Już od VIII w. dostrzega się zjawisko refleksji nad tekstami już dawniej utrwalonymi, jak również nad podaniami ustnymi, dostrzega się również potrzebę kompletowania, rozwijania i wzbogacania bogatej spuścizny przodków. Przekazywanie duchowego dziedzictwa przodków nigdy nie było pojmowane na sposób mechaniczny, bierny i statyczny, lecz w sposób żywy i dynamiczny: strzegąc pilnie wierności duchowi tradycji, wzbogacano ją równocześnie, bądź to przez pogłębianie doktryny, bądź to przez rozwijanie praw i instytucji, bądź to wreszcie przez dostosowywanie jej do nowych potrzeb. W tradycji Starego Testamentu, mówiąc językiem soborowym, dostrzega się zawsze *aggiornamento* dziedzictwa otrzymanego od przodków do ciągle zmieniającej się rzeczywistości ludu Bożego. Klasycznym przykładem może być Księga Powtórzonego Prawa, która utrwaliła najstarsze dziedzictwo prawne Izraela wzbogacone refleksją, medytacją i doświadczeniem wielu pokoleń. Ta praca tradycji była konieczna, aby bogactwa religijne przejęte od przodków były zawsze żywe i aktualne i aby pomagały następnym pokoleniom godnie odpowiedzieć ich wielkiemu powołaniu [5].

Jedno, podstawowe prawo rządzi tą pracą tradycji: skrupulatna wierność idei i duchowi obietnic, jakie otrzymali przodkowie, a które strzeżone były przez tradycję, bądź utrwalone w najstarszych pismach. Redaktorzy i stróże tradycji, chociaż korzystali z pewnej wolności w przedstawianiu czy komponowaniu materiału, w wyjaśnianiu i rozwijaniu, to jednak zawsze w pracy tej szli po linii wytkniętej przez przodków i znaczonej przez najstarsze teksty utrwalone na piśmie; byli przeświadczeni, że nie zdradzają myśli i zamiarów swych praojców, lecz że są tylko ich wiernymi tłumaczami, czyli inaczej żyła świadomość żywej kontynuacji między „dzisiaj" a „wczoraj", między tym, co czynili przodkowie, a tym co czynią ich następcy. Jeszcze jeden fakt potwierdza prawo wierności i zgodności, jakie kierowało pracą tradycji. Praca ta nie była powierzona inicjatywie osób prywatnych, ani też nie

---

[5] P. Dacquino, *Bibbia e tradizione*, „Rivista Biblica", 12 (1964), s. 131—141.

była wykonywana dowolnie w zaciszach pracowni, lecz zapoczątkowana i kontrolowana była przez całą społeczność ludu izraelskiego, a dokonywana przez grupy ludzi najbardziej kwalifikowane i odpowiedzialne w narodzie. Ponieważ zaś to *aggiornamento* tradycji dotyczyło zawsze w jakiś sposób całego ludu Izraelskiego, dlatego właśnie całe społeczeństwo było zainteresowane czystością i wiernością tradycji; jakiekolwiek zmiany obce duchowi podań przodków wywołałyby zdecydowany sprzeciw [6].

Twierdzenie więc Kosidowskiego o zmienianiu, naciąganiu i preparowaniu podań przez redaktorów jest nie do przyjęcia z punktu widzenia naukowego; twierdzenie takie nie liczy się z psychologią ludów Wschodu, z naturą tradycji religijnej, a hebrajskiej w szczególności.

AUTENTYCZNOŚĆ KSIĄG STAREGO TESTAMENTU

Ta wielka rola, jaką odegrała tradycja w formowaniu się Starego Testamentu, rzuca również nowe światło na autorstwo ksiąg biblijnych; nie można współczesnego pojęcia autorstwa przenosić w tamte odległe i tak różne od naszych czasy. Kosidowski wiele miejsca poświęca tej sprawie w swojej książce. Poglądy jednak jego w tej dziedzinie są w wielu punktach przestarzałe i nie wychodzą poza szkołę wellhauzjańską z początku naszego wieku. Pisze on wprawdzie, że „od czasów Wellhausena nauka poszła naprzód. Dokonano wielkich odkryć archeologicznych, które wymagają korekty wniosków, do jakich doszedł Wellhausen... konfrontacja tych odkryć z tekstami biblijnymi — ustaliła ponad wszelką wątpliwość, że spuścizna historyczna, na której opierali się kapłani VI wieku p. n. e., jest o wiele starsza, niż przypuszczał Wellhausen. Tę spuściznę historyczną lud hebrajski przekazywał sobie ustnie z pokolenia na pokolenie". Korekta ta jest słuszna

[6] Badania nad tradycją ustną w Starym i Nowym Testamencie zdaniem P. Dacquino rzucają dużo światła na aktualny dziś problem stosunku Pisma Św. do tradycji. Według niego te same prawa rządzą tradycją biblijną obydwu Testamentów i tradycją chrześcijańską. Stąd głównym zadaniem tradycji jest wierne pogłębianie i wzbogacanie nauki Jezusa, podobnie jak czynili to Apostołowie. Tradycja ustna nie wnosi więc prawd istotnie nowych do nauki Jezusa zawartej w księgach natchnionych. Nie jest natomiast wykluczone, że pewne elementy drugorzędne, pochodzące od Apostołów i pierwszej generacji chrześcijańskiej, nie zostały utrwalone w księgach N. Testamentu, lecz dotarły do nas drogą podania ustnego; chodzi tu przede wszystkim o różne tradycje liturgiczne, dyscyplinarne i pewne amplifikacje doktrynalne. Konkluduje wreszcie, że „Pismo Św. i tradycja są jedynym źródłem jedynej nauki Chrystusa". Oczywiście jest to tylko jeden z najbardziej reprezentatywnych poglądów katolickich w tej materii. P. Dacquino art. cyt., s. 170 n. Por. ks. J. Homerski, *Ku nowym rozwiązaniom niektórych problemów w nauce o natchnieniu biblijnym*, „Ateneum Kapłańskie" 67 (1964), s. 193 n.

i wielka szkoda, że nie uwzględnił jej jednak Kosidowski przy omawianiu autentyczności ksiąg Starego Testamentu, a szczególnie przy omawianiu powstania Pięcioksięgu. Pogląd jego w tej sprawie nie wykracza w niczym poza szkołę Wellhausena.

Krytyka literacka — jego zdaniem — rozchwiała uświęconą przez wieki tradycję, że Mojżesz był autorem Pięcioksięgu (s. 7). „Tymczasem — wywodzi dalej — nawet powierzchowna lektura Pięcioksięgu wykazuje bezpodstawność tezy tradycyjnej i aż dziw bierze, że tak długo mogła być ona traktowana poważnie... Krytyczna analiza tekstu wykazała, że Pięcioksiąg jest zlepkiem najrozmaitszych przekazów, pochodzących z okresu IX do IV wieku p. n. e. Świadomie użyliśmy określenia «zlepek», gdyż kompilacja jest tak grubymi nićmi szyta, że nie trudno rozpoznać jej części składowe. Drogą krytycznej analizy tekstu ustalono, że w całym Pięcioksięgu mamy do czynienia z czterema odrębnymi źródłami, pochodzącymi z różnych epok. Przypisywanie więc jego autorstwa jednemu człowiekowi, to znaczy Mojżeszowi, nie jest uzasadnione" (s. 121 n.). Przy okazji Kosidowski informuje, że Filon i Józef Flawiusz byli prekursorami Spinozy, który ośmielił się podać w wątpliwość autorstwo Mojżesza, gdy tymczasem wiadomo z historii egzegezy, że obaj starożytni autorzy żydowscy nigdy nie wysuwali wątpliwości w tej sprawie, obaj przypisywali Mojżeszowi cały Pięcioksiąg, nawet opis jego własnej śmierci.

Historyczne ujęcie tego problemu pozwoli nam lepiej umiejscowić poglądy autora *Opowieści*:

Badania krytyczne nad Pięcioksięgiem o charakterze ściśle naukowym rozpoczęli dwaj uczeni katoliccy: oratorianin R. Simon i lekarz francuski, konwertyta J. Astruc. Pierwszy z nich w 1678 r. publikuje dzieło pt. *Histoire critique du Vieux Testament*, w którym zwraca uwagę na trudności chronologiczne, anachronizmy, powtórzenia, niezgodności chronologiczne i logiczne, wreszcie różnice stylu, jakie się spotyka w Pięcioksięgu; konkluduje, że nie można Mojżesza uznać za autora całego Pentateuchu, lecz tylko części prawnych i Księgi Rodzaju; Mojżesz korzystał ze źródeł od niego wcześniejszych, aż do epoki Ezdrasza dochodziły różne dodatki. Dzieło Simona rozpętało gwałtowną polemikę i sprawiło wiele kłopotu autorowi [7]. Krok pierwszy został jednak postawiony i to przez uczonego katolickiego, który umiał łączyć krytykę naukową z katolicką nauką o natchnieniu. J. Astruc [8] prawie wiek później publikuje swe dzieło, które jest wyraźnym krokiem naprzód w krytyce literackiej Pięcioksięgu. W oparciu o różne imiona

---

7 Por. L. A. Schökel, *L'uomo d'oggi di fronte alla Bibbia*, Brescia 1963, s. 58—63.

8 *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*, Bruxelle, s. 1753.

na oznaczenie Boga: Jahwe i Elohim rozróżnia on dwa paralelne dokumenty, zwraca uwagę na powtórzenia. Według niego Mojżesz miał zredagować pierwotnie swe dzieło w dwóch różnych kolumnach: jego następcy stopniowo dokonali zespolenia obydwu dokumentów. I w ten sposób w środowisku katolickim zrodziła się słynna teoria dokumentów. Wkrótce pracę tę podjęli skrajni racjonaliści protestanccy: J. G. Eichhorn (1780—83) rozciągnął tę teorię na cały Pięcioksiąg, K. D. Ilgen (zm. 1834) wykrywa nowy dokument tzw. „Kodeks kapłański", a w 1854 r. E. Riehm oznajmia odkrycie nowego dokumentu, który nazywa „Deuteronomistą". W ten sposób doszło do sformułowania teorii czterech źródeł, z których ma się składać dzisiejszy Pięcioksiąg: J — Jahwista (dokument jahwistyczny), E — Elohista (dokument elohistyczny), P — Priesterkodex (kodeks kapłański) i D — Deuteronomista (Deuteronomium, czyli Księga Powtórzonego Prawa). Dokumenty te połączone przez późniejszych redaktorów mają stanowić dzisiejszy Pięcioksiąg. W ten sposób krytyka zrodzona w środowisku katolickim dojrzała i rozwinęła się w klimacie racjonalistycznym, równocześnie jednak została skażona naleciałościami błędnych tez filozoficznych. Egzegeci katoliccy, wracając dziś do badań krytycznych nad Pięcioksięgiem, nie ustępują pod naporem krytyki racjonalistycznej, jak sugeruje Z. Kosidowski (s. 6), lecz kontynuują tylko rozpoczęte niegdyś przez ich poprzedników prace, korzystając nawet z wyników krytyki skrajnie racjonalistycznej, szczególnie w dziedzinie filologicznej i literackiej.

Właściwymi jednak teoretykami teorii czterech źródeł byli E. Reuss — K. H. Graf — A. Kuenen — J. Wellhausen, dlatego nazywana jest ona ich nazwiskami, lub częściej jeszcze nazwiskiem Wellhausena, gdyż on ją udoskonalił i nadał jej definitywną formę. Każde źródło-dokument posiada swoiste cechy i pochodzi z określonego środowiska i czasu: dokument J powstał w królestwie judzkim w IX w., E w królestwie północnym w VIII w., D powstanie swe zawdzięcza reformie Jozjasza w VII w., P wreszcie pochodzi z V w. Ostateczna redakcja tych dokumentów w dzisiejszy Pięcioksiąg nastąpiła dopiero w IV w. Przekreślono w ten sposób udział Mojżesza w powstaniu Pentateuchu. Do tych wyników doszedł Wellhausen (koniec XIX w.) w oparciu o podwójne argumenty: filologiczno-literackie, które do dziś zachowały swą wartość i są powszechnie uważane za trwały dorobek tej szkoły, oraz w oparciu o założenia filozoficzne w sensie hegeliańskim. J. Wellhausen miał również swoje „dogmaty". S. Garofalo[9] wylicza trzy najważniejsze: 1 — głęboki sceptycyzm wobec wartości histo-

---

[9] *La Bibbia oggi*, Roma 1959, s. 82 n.

rycznej najstarszych opowiadań Biblii, 2 — ewolucjonizm kulturalno-religijny według schematu hegeliańskiego, od animizmu począwszy a skończywszy na monoteizmie, który ukształtował się dopiero po niewoli babilońskiej, 3 — wykluczenie z historii wszelkiej interwencji, która nie byłaby czysto ludzka, czyli inaczej wrogość wobec wszelkiego czynnika nadprzyrodzonego.

Pogląd Kosidowskiego na powstanie Pięcioksięgu jest całkowicie zgodny z teorią Wellhausena: autor *Opowieści* również przyjmuje istnienie czterech źródeł, ten sam czas ich powstania, wyklucza udział Mojżesza. Łatwo również da się wyśledzić w książce Kosidowskiego tezy filozoficzne Wellhausena. I w tym właśnie sensie krytyka literacka Kosidowskiego jest przestarzała.

Badania nad Pięcioksięgiem nie skończyły się wraz z Wellhausenem i wiele jego tez nie wytrzymało próby czasu. Pierwszy poważny atak wyszedł z tzw. szkoły „historii form" (Gunkel, Gressmann). Jednym z zasadniczych braków teorii Wellhausena było zupełne zaniedbanie określenia rodzaju literackiego poszczególnych opisów Pięcioksięgu; wystąpiono przeciw nadmiernej atomizacji i sztucznej wiwisekcji tekstu. Zamiast wyrafinowanej analizy, zaczęto szukać sensu i życia odpowiednich tekstów. Badania te wykazały, że Pięcioksiąg nie został spontanicznie skomponowany przez kapłanów-redaktorów w zaciszach pracowni, lecz powstawał organicznie, uwarunkowany potrzebami różnych okresów kultu.

Najbardziej jednak zdecydowana reakcja przeciw teorii Wellhausena wyszła ze wspomnianej już szkoły skandynawskiej. J. Engnel [10], jeden z najwybitniejszych reprezentantów tej szkoły, neguje istnienie czterech dokumentów, wykazując słabość i bezpodstawność argumentacji Wellhausena. Wykazał on naprzód wielkie znaczenie tradycji u ludów Wschodu. Dlatego też w badaniach Pięcioksięgu i w ogóle Starego Testamentu trzeba zwrócić uwagę nie na źródła, ani redaktorów, lecz na tradycję ustną, na kompleksy tych tradycji, na różne kolekcje tej samej tradycji oraz na kręgi i szkoły, które przekazywały te tradycje. W Pięcioksięgu — jego zdaniem — są dwie kolekcje tradycji: jedna obejmuje księgi Rodzaju — Liczb, tzw. kolekcja P, druga zaś od księgi Powtórzonego Prawa, aż do 2 Królewskiej. Szkoła ta wywarła wielki wpływ na współczesnych badaczy i rzuciła nowe światło na autentyczność Pięcioksięgu. Współcześni krytycy próbują wykorzystać rezultaty szkoły skandynawskiej, zestawiając je równocześnie z pozytywnymi elementami teorii Wellhausena, szczególnie z dziedziny literackiej. Analiza literacka wykazała, że w Pięcio-

---

[10] *Gamala Testament*, Sztokholm 1945.

księgu istnieje kilka cyklów tradycji, które posiadają sobie właściwe cechy stylistyczne i teologiczne: tradycja jahwistyczna określa Boga imieniem Jahwe, odznacza się stylem żywym i barwnym, głęboką podbudową psychologiczną; tradycja elohistyczna Boga nazywa imieniem Elohim, podkreśla transcendencję i duchowość Boga, unika antropomorfizmów, etyka reprezentowana przez tę tradycję jest bardzo wymagająca; tradycja kapłańska w sposób specjalny interesuje się organizacją sanktuariów, ofiar i świąt, podkreśla dystans między Bogiem a człowiekiem, styl abstrakcyjny, dominuje duch prawniczo-liturgiczny; tradycja deuteronomistyczna jest interpretacją historii i prawodawstwa izraelskiego w świetle miłości Jahwe do Izraela, styl kaznodziejsko-parenetyczny [11].

Redakcja Pięcioksięgu, czyli utrwalenie na piśmie wspomnianych tradycji jest dosyć późne, lecz treść i zawartość ich jest starożytna. Suponuje ona wyraźnie warunki społeczne, polityczne, i religijne nie okresu redakcji na piśmie tych podań, lecz okresu, w którym dokonały się opisywane wydarzenia. Wszystkie te tradycje mają wspólny czas i wspólny punkt wyjścia: okres formowania się Izraela jako narodu, któremu przewodniczy postać Mojżesza. Istota więc Pięcioksięgu, substancja tradycji w nim zawartych, rdzeń prawodawstwa sięgają Mojżesza: on był organizatorem narodu, pierwszym prawodawcą i inicjatorem religijnym; od niego biorą początek wszystkie tradycje wchodzące w skład Pięcioksięgu. I o ile trudno sobie wyobrazić Mojżesza, wodza narodu, piszącego na pustyni pod namiotem, przy lampce oliwnej, 187 rozdziałów Pięcioksięgu, to jest czymś naturalnym i zgodnym z psychologią ludzi Wschodu, aby przekazał on potomnym ustnie prawa czy główne wydarzenia z historii, a tylko pewne fakty zanotował dla pamięci na piśmie [12]. O ile do niedawna wielu, podobnie jak Kosidowski, Mojżeszowe autorstwo Pięcioksięgu zaliczało do legend, o tyle dziś wielu badaczy uznaje „wielki wkład i głęboki wpływ Mojżesza jako autora i prawodawcy" [13]. Używając języka Komisji Biblijnej można powiedzieć, że „substancja" Pięcioksięgu sięga Mojżesza. Nie jest łatwo w szczegółach wydzielić tę „substancję", ponieważ z czasem narastały nowe prawa. „Nie ma dziś nikogo — czytamy w liście Komisji Biblijnej do kardynała Suharda — kto by ... nie przyjmował stopniowych uzupełnień w Prawie Mojżeszowym na skutek warunków społecznych i religijnych czasów późniejszych, co jasno występuje także w opowiadaniach

[11] Por. R. de Vaux, *La Genèse*, Paris 1953, s. 12—17.

[12] Por. E. Galbiati, *Mosè autore del Pentateuco*, w: *Cento problemi biblici*, Assisi 1961, s. 127—140.

[13] *Breviarium Fidei*, s. 183 n.

historycznych [14]. Te konieczne późniejsze dodatki i adaptacje były zgodne z duchem Mojżesza. Deformacja tych tradycji była niemożliwa psychologicznie i historycznie. Bez Mojżesza i bez jego wpływu na powstanie tych tradycji całe dzieło stałoby się historycznie nierozwiązalną zagadką. Te późniejsze dodatki w częściach prawnych i narracyjnych wyjaśniają szereg anachronizmów, które Kosidowski przytaczał jako argumenty przeciw Mojżeszowemu autorstwu (s. 121). Następnie pewne różnice między tymi tradycjami tłumaczą się tym, że poszczególne tradycje rozwijały się w różnych środowiskach.

Największy jednak cios teorii czterech dokumentów zadały odkrycia archeologiczne ostatnich dziesiątków lat. Kodeks Hammurabiego, teksty hittyckie i literatura ugarycka postawiły wprawdzie egzegetów wobec nowych problemów, ale — jak słusznie pisze H. Cazelles [15] — system ewolucjonistyczny Wellhausena został przez nie zachwiany. Wykazały one bowiem, że pismo i działalność literacka zaczęły się o wiele wcześniej niż to przypuszczał Wellhausen, poza tym instytucje i prawa Pięcioksięgu mają swe paralele o wiele wcześniejsze niż daty „dokumentów", podane przez Wellhausena. Prawa więc, których powstanie Wellhausen przypisywał prorokom, istniały już na wiele wieków przed nimi. Wellhauzjańska datacja dokumentów w świetle współczesnej archeologii okazała się nie do przyjęcia. Należy jeszcze dodać, że liczne opowiadania Pięcioksięgu suponują środowisko inne, i o wiele starożytniejsze, niż to, w którym miały powstać dokumenty. Jako konkluzję przytoczymy słowa W. Albrighta [16]: „Części, z których składa się nasz Pięcioksiąg, są dużo starsze niż data, w której znalazły swoją redakcję ostateczną; nowe odkrycia w sposób stały i systematyczny dostarczają nowych świadectw, potwierdzających dokładność historyczną lub starożytność literacką jednego szczegółu po drugim, zawartego w Pięcioksięgu. Nawet gdy potrzeba przyjąć jakieś późniejsze dodatki do pierwotnego rdzenia oryginalnego tradycji Mojżeszowej, to dodatki te odzwierciedlają zależność od pierwotnego kompleksu instytucji i zwyczajów starożytnych, jak również wysiłek późniejszych pisarzy w celu zachowania, o ile to tylko możliwe, istniejącego jeszcze dziedzictwa tradycji Mojżeszowej. Dlatego też negować jeszcze dziś charakter substancjalnie Mojżeszowy tradycji Pięcioksięgu, oznacza tylko pozwolić się kierować czystym superkrytycyzmem".

---

14 Tamże, 183.

15 Por. *Introduction à la Bible*. Wyd. A. Robert i A. Feuillet, Tournai 1959, I, s. 315—336.

16 *The Archaeology of Palestine*, Penguin Books 1960, s. 225. Polskie tłumaczenie ostatnich słów cytatu w porównaniu z oryginałem jest bardzo złagodzone. *Archeologia Palestyny*, Warszawa 1964, s. 280.

Archeologia wykazuje jednak nie tylko starożytność tradycji, lecz pozwala również bliżej określić, na czym polega ta „substancja" Pięcioksięgu, pochodząca od Mojżesza. Zrąb Pięcioksięgu, jego strukturę literacką, która nadaje jedność całemu dziełu, stanowi przymierze. Na Synaju zawiera Jahwe z własnej inicjatywy przymierze, czyli układ lub pakt z ludem Izraelskim. Ten decydujący moment przenika cały Pentateuch: układ synajski przygotowany został przez przymierze z Noem (Rdz 9, 8—17) i z Abrahamem (Rdz 15—17), oraz przez fakt historyczny, jakim było wyprowadzenie z niewoli egipskiej (Wj 6, 6n.); prawodawstwo, które obejmuje znaczną część Pięcioksięgu, stanowi warunki i klauzule przymierza (Wj: rozdz. 25—35; cała Ks. Kapłańska, oraz znaczna część Ks. Liczb i Powtórzonego Prawa). Księga Powtórzonego Prawa jest ściśle złączona z przymierzem synajskim; struktura księgi wykazuje, że stanowi ona liturgiczny obchód odnowienia przymierza. Przymierze więc łączy w jedność historię i prawo Pięcioksięgu. J. Wellhausen utrzymywał, że forma przymierza nie istniała w czasach Mojżesza, lecz została dopiero wypracowana jako pojęcie teologiczne przez proroków w okresie poprzedzającym niewolę babilońską i bezpośrednio po niej. Badania archeologiczne lat ostatnich sprawiły tu wielką niespodziankę: rozpoczęło się od głośnej pracy G. E. Mendenhalla [17], który zbadał prawa i przymierza u ludów Bliskiego Wschodu, nie wykluczając Izraela. K. Baltzer [18] — w kilka lat później — dokonał analizy literackiej formy przymierza owych czasów, wreszcie W. Beyerlin [19] zbadał tradycję synaicką w świetle powyższych rezultatów. Wyniki tych badań były zaskakujące: według Beyerlina i Mendenhalla biblijny opis przymierza synajskiego pochodzi od samego Mojżesza. „Przymierze na Synaju — pisze ten ostatni — było formalnym środkiem, przez który półnomadyczne szczepy, uwolnione z niewoli egipskiej, zostały zespolone w jedną religijną i polityczną społeczność. Tekstem tego przymierza jest Dekalog". Do wniosków tych doszli wspomniani badacze zestawiając formę przymierza synajskiego ze znanymi wówczas formami przymierzy hettyckich. Już z drugiego tysiąclecia przed Chr. posiadamy liczne wzory tego rodzaju przymierzy, istniały wypracowane schematy czy rodzaje literackie paktów zawieranych między nierównymi tj. między królem a wasalem. Schemat taki składał się z następujących elementów:

---

17 *Law and Covenant in the Ancient Near East*, Pittsburgh 1955.

18 *Das Bundesformular*, Neukirchen 1960.

19 *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*, Tübingen 1961. Por. W. Moran, *De foederis Mosaici traditione*, „Verbum Domini" 40 (1952), s. 3—17. S. Łach, *Przymierze na Synaju w świetle nowych dokumentów*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 15 (1962), s. 257—265.

1 — tytuł, 2 — prolog historyczny (dobrodziejstwa króla wobec wasala), 3 — uroczyste zobowiązania, 4 — spisanie przymierza (tekst winien być złożony w świątyni i w odpowiednim czasie czytany), 5 — wyliczenie bogów jako świadków, 6 — przekleństwa i błogosławieństwa, 7 — przysięga. Przymierze Mojżeszowe w swojej formie literackiej jest prawie identyczne z owymi przymierzami. Przymierza o tego rodzaju strukturze literackiej spotyka się od XV—XIII w., później formuła ta zanika, a na jej miejsce wchodzą inne formuły. Jeżeli więc przymierze opisane w Pięcioksięgu posiada formę z XV—XIII w., oznacza to, że jest ono bardzo starożytne i historyczne; życie ludu Izraelskiego i jego religia od pierwszego momentu jego narodowej egzystencji zostało uformowane jako przymierze. Początkom zaś formowania się Izraela jako narodu przewodzi Mojżesz, który życie religijno-społeczne swego ludu przedstawił jako przymierze, nawiązując do ówczesnych zwyczajów społeczno-politycznych. Przymierze więc nie jest tylko pojęciem teologicznym czy wzorcem literackim, ale przede wszystkim jest strukturą witalną i instytucją, jest doskonałym wyrazem tej jedynej relacji, jaka istniała między Bogiem i Jego ludem. Wśród wszystkich ludów Wschodu tylko Izrael pojmował swój związek z Bogiem jako przymierze, wierzył, że Bóg na początku historii narodu zawarł z nim pakt na górze Synai. Dzięki temu właśnie religia Izraela różni się zasadniczo od innych religii Wschodu, które związek bogów z ludźmi pojmowały na sposób naturalistyczny, magiczno-rytualny, bądź też jako cykliczne powtarzanie się pierwotnych mitów. Izrael świadomy był jednak, że taki sposób przedstawienia swej religii posiada charakter analogiczny.

Pięcioksiąg jest nie czym innym jak tylko rozwinięciem i adaptacją dwu fundamentalnych elementów przymierza tj. historii i prawa. Autorem dzieła w sensie literackim nazywa się przede wszystkim tego, który daje dziełu formę, zbiera różne elementy, przedstawia je w określonej strukturze, dając przez to specyficzną jedność i sens, tworząc w ten sposób dzieło literackie. Im bardziej ten formujący wysiłek przenika dzieło, tym bardziej jest autorem ten, kto daje tę formę. Słusznie więc autorem Pięcioksięgu nazywa się tego, kto nadał mu formę przymierza. Forma ta bowiem nadaje sens opowiadaniom historycznym i wyjaśnia znaczenie prawa, oraz postuluje, aby prawa te wzrastały i były ciągle przystosowywane do nowych warunków historycznych i społecznych, inaczej bowiem zachowywanie praw przestałoby być rozumną odpowiedzią w służbie przymierza. Forma przymierza więc obejmuje cały Pięcioksiąg, a równocześnie wyjaśnia jego wewnętrzną

zasadę rozwoju. Mojżesz wprowadzając tę właśnie formę słusznie uważany jest za autora „substancji" Pięcioksięgu [20].

I to jest zdanie współczesnej krytyki, opartej o badania archeologiczne i filologiczne. Oczywiście jest to nieco zmienione pojęcie autorstwa, ale byłoby anachronizmem przenosić w owe czasy i do tamtej kultury nasze współczesne pojęcie autorstwa. Mojżesz jest autorem Pięcioksięgu, on bowiem dał początek tradycjom w nim zawartym, on również nadał mu formę przymierza. Nie jest rzeczą wykluczoną, że pewne rzeczy sam utrwalił na piśmie.

Teoria czterech źródeł w ujęciu Wellhauseniańskim, którą Kosidowski głosi jako ostatni wynik badań naukowych, współcześnie jest w wielkim impasie, nie posiada już wielu zwolenników. Nowoczesna teoria dokumentów przyjmuje więcej niż cztery źródła, oraz koryguje w wielu punktach datację wprowadzoną przez Wellhausena [21]. Współczesnym mistrzem teorii dokumentów jest bez wątpienia O. Eissfeld; naprzód przyznaje on lojalnie, że teoria źródeł jest tylko hipotezą. Przyjmuje on nie cztery źródła, ale siedem, którym odpowiadają paralelnie fazy redakcji [22].

W świetle tych danych większe zdziwienie budzi pogląd Kosidowskiego, niż teza tradycyjna we współczesnym ujęciu. Wolno Kosidowskiemu bronić teorii źródeł, ale biorąc pod uwagę ambitne zamierzenia książki, wypadało ją przedstawić w świetle badań współczesnych.

Podobnie trzeba ocenić pogląd Kosidowskiego na powstanie psalmów: „Do legendy należy również tradycja, jakoby Dawid był autorem większości psalmów zebranych w Biblii". Jest to bardzo ogólnikowe stwierdzenie i można by wyciągnąć z niego wniosek, że mniejszość psalmów pochodzi od Dawida. W dalszych jednak wywodach apodyktycznie twierdzi, że „autorstwo Dawida... należy zaliczyć do legendy". Krytyczne badania nad psalmami w ostatnich dziesiątkach lat przeszły bardzo wielką ewolucję: B. Duhm (1899) utrzymywał, że psalmy powstały w czasach machabejskich (III—II wiek); H. Gunkel w oparciu o drobiazgowe studia filologiczne powstanie psalmów kładzie już na czasy królewskie (VII w.). Współczesna krytyka biblijna jeszcze dalej przesuwa czas powstania psalmów: poezja religijna, której owocem były psalmy, towarzyszyła całej historii Izraela. Dlatego też tak poważni badacze jak S. Mowinckel, H. Schmidt, A. Benzen, A. Weiser, B. Eerdmans utrzymują, że większa część psałterza pochodzi sprzed niewoli babilońskiej i łączy się z kultem w świątyni Salomona. Wiele psalmów pochodzi

---

[20] W. Moran, art. cyt., s. 14 n.

[21] Por. J. Steinmann, *Les plus anciennes traditions du Pentateuque*, Paris 1953, s. 9 n.

[22] O. Eissfeld, dz. cyt., s. 319 n.

z czasów Dawida [23], a nawet jeszcze wcześniejszych; nawet bardzo skrajni krytycy przyjmują możliwość autorstwa Dawidowego przynajmniej niektórych psalmów, lub ich fragmentów. Wielki wpływ na tę zmianę poglądów w sprawie powstania psałterza miała archeologia. „W świetle ugaryckich zabytków literatury kananejskiej — pisze Albright [24] — powstanie wielu Psalmów trzeba przesunąć na czasy wczesnoizraelskie, tj. najpóźniej na X wiek. Nie ma więc powodów, by negować fakt, że Psalmy te pochodzą z czasów Dawida. Jednocześnie okazało się mało prawdopodobne, aby którekolwiek z nich powstały później niż w IV w. p. n. e., a pogląd, iż istnieją Psalmy Machabejskie pochodzące z II lub z początków I wieku p. n. e. jest wręcz niemożliwy do przyjęcia". W świetle tych badań trzeba stwierdzić, że autorstwa Dawida nie można całkowicie zaliczyć do legendy, a twierdzenie Kosidowskiego, „że większość psalmów nie mogła powstać przed niewolą babilońską", jest niezgodne ze współczesnym stanem badań w tej dziedzinie.

O nieznajomości współczesnego stanu krytyki biblijnej przez autora *Opowieści* świadczy fakt jego ostrej polemiki z tezami, których już dziś nikt nie podtrzymuje. „Musimy rozprawić się również z tradycją, jakoby Salomon był autorem Pieśni nad Pieśniami" (s. 227). Nie ma potrzeby się tak rozprawiać, gdyż już nikt w tej chwili tego nie przyjmuje, wystarczyło po prostu zajrzeć do współczesnych „Wstępów do Pisma Św.". H. Lusseau [25], egzegeta katolicki, pisze: „Przypisywanie Pieśni nad Pieśniami Salomonowi jest oczywiście fikcją literacką". A tego samego zdania jest krytka protestancka. „Odkrycia archeologiczne — pisze dalej Kosidowski — obaliły również drugą tradycję, jakoby Salomon był autorem Księgi Przypowieści". I to twierdzenie nie jest ścisłe. Pogląd bowiem współczesnej krytyki na tę księgę przedstawia się następująco: wszyscy krytycy na ogół się godzą, że ostateczna redakcja Przysłów w dzisiejszej formie nastąpiła w IV w. przed Chr., godzą się również na to, że całość księgi nie pochodzi od Salomona. Księga ta bowiem zawiera aż dziewięć kolekcji, z czego trzy anonimowe, pozostałych natomiast kolekcji podani są autorowie: Agur, Samuel, Mędrcy i dwie kolekcje Salomona (10, 1—22, 16; 25—29). Otóż jak wykazały badania filologiczne i porównawcze, kolekcje anonimowe są dosyć późne, natomiast kolekcje przypisywane Salomonowi są najstarsze; ich język i tło kulturalne pasują do czasów królewskich. Dlatego też tak ostrożny krytyk protestancki, jakim jest A. Weiser [26] przyj-

[23] Por. A. Weiser, dz. cyt. s. 245.
[24] *Archeologia Palestyny*, dz. cyt., s. 282.
[25] *Introduction á la Bible*, dz. cyt., s. 665.
[26] Dz. cyt., s. 260.

muje za godną wiary wzmiankę tej księgi (25, 1), według której redakcja tych części dokonana została za króla Ezechiasza (VIII w.). W kolekcjach tych — jego zdaniem — można dostrzec jeszcze starsze zbiory, które mogą zawierać materiał pochodzący od Salomona. A więc odkrycia archeologiczne nie obaliły zupełnie tezy autorstwa Salomonowego. Wręcz przeciwnie — zdaniem W. Albrighta — archeologia i filologia porównawcza świadczą o tym, że księga ta w większej części pochodzi z czasów przed niewolą babilońską. Należy tu zaznaczyć, że zmiana w poglądach na autorstwo niektórych ksiąg nie jest przekreśleniem czy łamaniem tradycji. Trzeba dobrze rozumieć tradycję egzegetyczną Kościoła; dotyczy ona prawie wyłącznie zawartości religijnej Biblii. I pod tym względem była zawsze jednozgodność i ciągłość w nauczaniu kościelnym. Natomiast gdy chodzi o pewne szczegóły historyczne, etnograficzne, a także literackie (np. autorstwo) nie ma ani ciągłości, ani jednomyślności. Ojcowie i Doktorowie Kościoła już od pierwszych wieków byli pod tym względem różnego zdania. Nie przyjmując dziś autorstwa Salomona Pieśni nad Pieśniami wcale nie burzy się tradycji. Wyraźnie zresztą sprawę tę stawia encyklika *Divino afflante Spiritu*: „W orzeczeniach i prawach Kościoła — niechaj pamiętają o tym — chodzi o sprawy wiary i moralności, a spomiędzy wielu rzeczy w Piśmie Św. w księgach prawnych historycznych, dydaktycznych i prorockich jest tylko niewiele takich, których sens został przez autorytet Kościoła wyjaśniony. A i teksty, co do których Ojcowie Kościoła są jednomyślni, nie są wiele liczniejsze. Zatem pozostaje ich wiele i to w stosunku do bardzo ważnych zagadnień, których wyjaśnienie i zbadanie pozostawione jest swobodnie przenikliwości i zdolnościom egzegetów katolickich, a każdy ku pożytkowi ogólnemu obowiązany jest wedle możności przyczyniać się do stałego postępu wiedzy biblijnej i do obrony honoru Kościoła. To prawdziwa wolność dzieci Bożych, która z jednej strony trzyma się mocno nauki Kościoła, a z drugiej każdy przyczynek wiedzy świeckiej przyjmuje jako dar Boży" [27].

RODZAJE LITERACKIE W STARYM TESTAMENCIE

Pierwszym pytaniem każdej zdrowej krytyki literackiej nie jest pytanie o zgodność z archeologią, czy faktami, lecz pytanie o to, co chciał autor powiedzieć swoim dziełem, czyli jakiego użył rodzaju literackiego. W *Opowieściach biblijnych* spotyka się kilka słusznych uwag w tej materii: „Nie byli oni historykami we współczesnym tego słowa znaczeniu, lecz teologami, ujmującymi

[27] Tłumaczenie ks. E. Dąbrowskiego, *Nowy Testament na tle epoki*, Poznań 1953, 2, s. 422 n. Wszystkie cytaty z tego tłumaczenia.

dzieje Izraela z właściwego im religijnego punktu widzenia" (s. 113), „nowoczesne pojęcie ścisłości historycznej było im obce" (s. 18). Praktycznie jednak zasady rodzajów literackich nie wykorzystał Kosidowski w interpretacji Biblii. Stosowanie współczesnych wymagań literackich i historycznych do dzieł, które powstały przed tysiącami lat, jest wielkim nieporozumieniem. Księga Jozuego np. — zdaniem Kosidowskiego — nie jest wiarogodna jako źródło historyczne, ponieważ „współczesne wymagania rozmijają się tu znowu z intencją kompilatorów Biblii" (s. 170).

Wielka rola tradycji ustnej w powstaniu Starego Testamentu jest faktem niezaprzeczalnym. Można więc mówić o kilku etapach w formacji ksiąg świętych: np. 1 — nauczanie Mojżesza, lub któregoś z proroków, 2 — ustne przekazywanie ich nauki, 3 — redakcja na piśmie. We wszystkich tych etapach posługiwano się różnymi rodzajami czy gatunkami literackimi, które rodziły się z życia i potrzeb narodu, miały więc przez to określone środowisko życiowe (*Sitz im Leben*), ten sam podstawowy schemat i powtarzające się formuły literackie.

W Nowym Testamencie mówi się o tzw. historii form (*Formgeschichte*) oraz o historii redakcji (*Redaktionsgeschichte*), w Starym Testamencie zaś raczej o rodzajach i gatunkach literackich [28]. Faktycznie jednak chodzi o tę samą rzecz. Badania jednak form literackich w Starym Testamencie prawie o 20 lat wyprzedziły analogiczne prace w Nowym Testamencie. Rodzaje literackie najogólniej można podzielić na dwie wielkie grupy: 1 — rodzaje elementarne, czyli tzw. formy proste, zakorzenione głęboko w tradycji ustnej, które powstały i przekazywane były w okresie przedredakcyjnym jak np. pieśni religijne, symbole wiary (Pwt r. 26 i 6), krótkie opowiadania, 2 — syntezy literackie, które suponują refleksję autora i pracę redakcyjną według pewnych zasad literackich; zawierają one w sobie bardzo często rodzaje literackie z okresu przedredakcyjnego np. Księga Powtórzonego Prawa jest wielką syntezą literacką o bardzo oryginalnej strukturze, zawiera jednak w sobie liczne gatunki literackie z okresu przedredakcyjnego: symbole wiary (26, 5—9), pieśni Mojżesza (32, 1—43) itp. [29]. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że znajomość rodzajów literackich jest konieczna do poprawnego zrozumienia sensu tekstu biblijnego. Zasadę rodzajów literackich w sposób naukowy wprowadzono do hermeneutyki biblijnej na początku naszego wieku [30].

---

[28] Por. K. Koch, *Was ist Formgeschichte*, Neukirchen 1964, s. 3—68.

[29] Por. A. Weiser, dz. cyt., s. 29—63.

[30] Istnieje już bardzo bogata literatura dotycząca rodzajów literackich: na szczególną uwagę zasługuje praca zbiorowa pt. *Los géneros literarios de la Sacrada Escritura*, Barcelona 1957. L. A. Schökel, *Genera litteraria*, „Verbum

Do egzegezy katolickiej zaś oficjalnie zasada ta została wprowadzona przez Piusa XII encykliką *Divino afflante Spiritu* z 1943 r. Słowa papieża zasługują na przytoczenie: „To co ludzie Wschodu zamierzali w słowach swoich wyrazić, nie da się stwierdzić jedynie na podstawie reguł gramatycznych albo filologii czy też kontekstu. Egzegeta musi niejako w duchu powrócić do owych dawnych stuleci Wschodu i za pomocą historii, archeologii, etnologii oraz innych gałęzi wiedzy dokładnie określić, jakim rodzajem literackim zamierzali się posługiwać autorowie dawnych czasów i jakim istotnie się posłużyli. Mianowicie ludy wschodnie dla wyrażenie swych myśli nie zawsze używają tej samej formy czy sposobu wyrażania, jak to ma miejsce u nas, ale raczej takich, jakie wówczas oraz w ich środowisku były w zwyczaju... Kto posiada właściwe pojęcie o natchnieniu biblijnym, ten bynajmniej dziwił się nie będzie, że u biblijnych autorów, jak i innych dawnych, spotykamy się z pewnymi formami przedstawień i opisów, z pewnymi właściwościami, zwłaszcza języków semickich, z opisami, które można by nazwać »przybliżonymi«, pewnymi hiperbolicznymi wyrażeniami, nieraz nawet paradoksalnymi, które mają na celu tym większe podkreślenie rzeczy. Księgom świętym nie jest obca żadna forma literacka, którą posługiwano się dawniej, zwłaszcza na Wschodzie, dla wyrażenia myśli, w każdym razie z tym zastrzeżeniem, że użyty rodzaj literacki nie sprzeciwia się w żaden sposób świętości i prawdomówności Bożej". W oparciu o te słowa encykliki tak można by określić rodzaj literacki: jest to forma, lub sposób wyrażania się właściwy środowisku, zwyczajom, kulturze i mentalności ludzi Wschodu. Zasada uwzględniania rodzajów literackich w interpretacji jest czymś oczywistym i nie podlega dyskusji, jest ona bowiem zasadą każdej zdrowej krytyki historycznej [31], jak również wypływa z dobrze pojętego natchnienia. Bóg mówi do nas przez człowieka konkretnego, realnego, żyjącego w określonym środowisku i czasie. Słowo Boże nim doszło do nas, przeszło przez umysł ludzki i ukształtowało się w formy literackie, charakterystyczne dla określonego czasu i środowiska, co zostawiło w dziele głębokie ślady. Konsekwentnie więc lektura Biblii wymaga bardzo wydoskonalonego, wyczulonego

---

Domini", 38 (1960) s. 3—15. J. Schildenberger, *Literarischen Arten der Geschichtsschreibung im Alten Testament*, Zürich 1963. Tenże, *Realtà storica e generi letterari nell'Antico Testamento*, Brescia 1965. A. Deissler, *Das Alte Testament und die neuere katholische Exegese*, Leipzig 1965. Ks. M. Peter, *Dyskusja nad rodzajami literackimi w Biblii* w: *Współczesna myśl teologiczna*, Poznań 1964, s. 187—198. Ks. E. Lipiński, *Stary Testament w świetle dzisiejszych badań*, „Znak" 13 (1961) s. 925—942.

[31] Por. L. A. Schökel, art. cyt., s. 5. H. Markiewicz, *Główne problemy wiedzy o literaturze*, Kraków 1965, s. 142—173.

„zmysłu" historycznego. Znajomość środowiska, w którym powstała Biblia, jest absolutnie konieczna dla poprawnego rozumienia jej ksiąg. Środowisko to jest już w dużej mierze rozszyfrowane dzięki bogatym wykopaliskom archeologicznym. Okazało się, że środowisko to różni się od naszej kultury, jest więc rzeczą zrozumiałą, że my nie możemy odnosić kryteriów charakterystycznych dla naszej mentalności i tradycji literackiej do wartościowania i dokładnego zrozumienia wytworów kultury świata tak duchowo różnego. Prawo to odnosi się również i do dziedziny literackiej. Starożytni pisarze mieli swoje właściwe formy ekspresji i kto żył w owej tradycji literackiej nie mylił się w odczytywaniu sensu ówczesnych autorów, lecz my, wychowani w innym kręgu kulturalnym, nie zrozumiemy ich, jeśli nie usiłujemy wejść w ten odległy świat i nie odkryjemy, wszystkimi możliwymi środkami, mentalności owych pisarzy. Zadanie to jest możliwe dzięki odkryciom archeologicznym różnych tekstów wschodnich.

Drugim niezwykle ważnym stwierdzeniem wspomnianego dokumentu jest oświadczenie, że „księgom świętym nie jest obca żadna forma literacka, którą posługiwano się dawniej, zwłaszcza na Wschodzie dla wyrażenia myśli"... Wszystkie więc formy mowy ludzkiej mogą być nosicielami, jak gdyby naczyniami Bożej prawdy. Jest więc rzeczą zupełnie błędną uważać Stary Testament za jedną wielką historię, składającą się z wielu tomów, i to jeszcze historię pisaną według dzisiejszych wymogów [32]. Dlatego też podchodzenie do każdej księgi czy nawet jej fragmentu z jednym i tym samym pytaniem, czy jest ona zgodna z wykopaliskami archeologicznymi czy danymi historii, lub czy odpowiada „współczesnym wymaganiom" — jak to zwykł czynić Kosidowski — jest wielkim nieporozumieniem. Pierwszym pytaniem każdej zdrowej krytyki literackiej nie jest pytanie o zgodność z archeologią czy faktami, lecz pytanie, czy autor w ogóle chciał pisać historię i jaka to jest historia. I jak dzisiaj sam pisarz pierwszy zaprotestowałby, gdyby się chciało wziąć za ścisłą historię to, co on pojmował tylko jako powieść historyczną lub za fakty rzeczywiste to, co on pojmował jako przykłady fikcyjne użyte dla celów dydaktycznych, tak samo i autorzy biblijni chcą być interpretowani zgodnie z ich intencjami i zamiarami, a nie według naszych narzuconych im kryteriów [33]. Nie muszą przecież tylko pisać historii. Jest to zasada prosta i jasna, ponieważ Stary Testament stanowi całą literaturę, jedną i dlatego właśnie różnorodną: pod podstawową formą historii zawarty jest bardzo różnorodny materiał literacki. „Nawet bajka, mit

---

[32] Por. L. A. Schökel, dz. cyt., s. 91. W. Trilling, *Im Anfang schuf Gott*, Leipzig 1963, s. 18.

[33] Por. J. Leve, *La Bible humaine et message de Dieu*, Paris 1958, s. 250.

i saga — pisze W. Trilling [34] — mogą być uczynione przez Ducha Bożego nosicielem Objawienia". Owa wielość jest znakiem bogactwa i pełni prawdy oraz wskazuje na owe „rozliczne i przeróżne sposoby, jakimi niegdyś mówił Bóg do ojców przez Proroków" (Hb 1, 1). Pisarze biblijni te różne formy ludzkiej mowy przejęli i wprzęgli w służbę swoich celów. Prawie zawsze — jak wykazują badania — zostały one przy tym zmienione w swej treści tak, że rzadko spotyka się czyste formy. Siła wiary w Jahwe zmieniła niekiedy zewnętrzne formy. Ta różnorodność gatunków literackich świadczy o tym, że jest wielkim nieporozumieniem traktowanie narracyjnych części Pisma św. jako jednej tylko formy literackiej, a mianowicie jako opisu i relacji historycznej. To nieporozumienie jest już stopniowo rugowane we współczesnej krytyce biblijnej, nie wszyscy jednak polemiści o tym wiedzą.

W ten sposób dochodzimy do głównego problemu, jaki się łączy z rodzajami literackimi, a mianowicie do problemu rodzajów literackich historycznych [35]. Naprzód może być rodzaj historyczny fikcyjny, który — według założeń autora — jako jedyny cel ma pouczenie moralne lub dydaktyczne, a nie wyłożenie rzeczywistych wydarzeń przeszłości. W literaturze współczesnej i dawnej spotykamy np. dzieła dydaktyczne lub filozoficzne, przedstawione pod formą opowiadania historycznego lub dialogu: są powieści historyczne, które z przeszłości biorą tylko tło, ramy ogólne; są wreszcie biografie budujące, które nie przedstawiają kompletnego obrazu bohatera, lecz tylko epizody wybrane, budujące. Zdaniem współczesnych krytyków ten rodzaj literacki spotykany jest w Biblii.

Drugi problem bardziej jeszcze zasadniczy to pytanie, czy w literaturze natchnionej, podobnie jak we wszystkich literaturach znanych w historii, istnieją rodzaje historyczne zawierające stopnie i odcienie w samym twierdzeniu historycznym? Problem ten był żywo dyskutowany na początku naszego wieku. Jedni z egzegetów w natchnionych księgach historycznych nie przyjmowali żadnych stopni i odcieni, wszystkie te księgi uważali za ścisłą historię i postulowali dla każdej z nich dokładność historyków XX wieku. Inni natomiast rozróżniali różne odcienie i stopnie rodzajów literackich historycznych, używanych w Izraelu, a więc i w Biblii, i domagali się, aby je interpretować według kanonów literackich owych czasów. Dokumenty Kościoła z lat ostatnich wyraźnie zaakceptowały to drugie stanowisko. We wspomnianej encyklice czytamy: „Nierzadko bowiem, by tylko to nadmienić, iż niektórzy wciąż na nowo podnoszą zarzuty, że pisarze biblijni odchylili się od historycznej wierności i fakty podali mniej dokładnie — chodzi najwidoczniej

[34] Dz. cyt., s. 17.
[35] J. Levie, dz. cyt., s. 250—253.

jedynie o rodzaj literacki używany w starożytności we wzajemnych stosunkach i przyjęty w codziennym życiu. Słuszność i sprawiedliwość sądu wymagają zatem, by takie sposoby wyrażania się, znajdujące się w słowie Bożym dla ludzi i wyrażone w sposób ludzki, nie były bardziej poczytane za błąd, niż to ma miejsce w życiu codziennym". Wyraźniej jeszcze ta sama sprawa została ujęta w liście sekretarza Komisji Biblijnej O. J. Vosté do kard. Suharda z dnia 16. I. 1948 r.[36]. Wypowiedź dotyczy pierwszych jedenastu rozdziałów Księgi Rodzaju: „Forma literacka tych rozdziałów nie odpowiada żadnym z naszych klasycznych rodzajów literackich i nie może też być oceniana w świetle rodzajów literackich, przyjętych w literaturze greckiej, łacińskiej lub nowożytnej. Nie można więc w całości odmawiać ani przyznawać wartości historycznej tym rozdziałom. W przeciwnym razie byłoby to stosowanie do tych rozdziałów norm rodzaju literackiego, pod który rozdziałów tych podciągnąć nie można... Pierwszym obowiązkiem ciążącym na egzegecie w interpretacji naukowej będzie staranne badanie wszystkich zagadnień literackich, naukowych, historycznych, kulturalnych i religijnych, które rozdziały te nasuwają. Następnie należałoby poddać dokładnym badaniom metody literackie, sposób wyrażania się, psychologię i samo pojęcie prawdy historycznej u ludów starożytnego Wschodu". Są to zasady każdej zdrowej krytyki historycznej i nie ma w nich nic z subiektywizmu i dowolności; chodzi tu tylko o zrozumienie najbardziej obiektywne ludzi przeszłości w ich rzeczywistości konkretnej, w ich rozwoju kulturalnym i religijnym i o rozumienie ich pism tak, jak oni sami tego chcieli i pragnęli. Celem głównym tej pracy krytycznej jest ustalenie prawdziwego sensu, a nie ucieczka przed trudnościami, jak niektórzy błędnie sądzą. Jeżeli się bowiem znajdzie prawdziwy klucz do interpretacji, automatycznie znikną liczne trudności.

Porównanie historiografii izraelskiej z historiografią ludów Wschodu i uwzględnienie przy jej interpretacji zasady rodzajów literackich okazało się bardzo pouczające. Izrael posiadał niespotykany gdzie indziej „zmysł" historyczny, a właściwe księgi historyczne jak np. Księgi Samuela czy Królewske, osiągają poziom najlepszych dzieł greckich i rzymskich. Dopiero w świetle współczesnych badań sprawdzają się poglądy wybitnego historyka E. Meyera[37]. Jest rzeczą godną podziwu — zdaniem tego uczonego — że w owych czasach istniała tego rodzaju literatura historyczna w Izraelu. Nie ma ona żadnych odpowiedników w literaturach starożytnego Wschodu, w których roi się od popularnych le-

[36] *Breviarium Fidei*, s. 181—185.

[37] *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle a. S., 1906, s. 486.

gend. Przeciwnie zaś, Izrael posiadał prawdziwą historię, która miała żywe zainteresowanie dla realnych faktów, pragnęła je zrozumieć i przekazać potomności. Jedyną paralelę do tej historii widzi on na ziemi greckiej. Podobnego zdania jest również badacz żydowski J. Elbogen[38]: „Naród izraelski jest pierwszym z ludów Wschodu, który na wiele wieków przed Grekami, miał pojęcie historii i nie tylko komponował roczniki i kroniki, lecz naprawdę pisał historię". Archeologia w zupełności potwierdza te poglądy. Tylko Izrael ze wszystkich ludów Wschodu tworzył własną historiografię, znał w pełnym słowa tego znaczeniu historyczny rodzaj literacki. Współczesne Izraelowi ludy zostawiły po sobie tysiące tekstów, lecz w przeważającej części są to teksty mitologiczne, prawne lub administracyjne, co najwyżej kroniki upamiętniające poszczególne zwycięstwa lub rządy panujących. Nie było dzieł historycznych ujmujących w syntezę dzieje całego narodu.

Historia Starego Testamentu posiada jednak cechy specyficzne i sobie tylko właściwe; idąc za J. Schildenbergerem[39] można by je sprowadzić do trzech zasadniczych:

1 — Historycy biblijni wyrażają się w formie czysto ludzkiej; żadne z nich nie przypisuje podawanych wiadomości specjalnemu objawieniu Bożemu, lecz czerpią je z tradycji, ze źródeł pisanych i wyrażają się w ten sposób jak starożytni pisarze wschodni. Już św. Tomasz zauważył, że prorocy, gdy zwracali się do ludu, mówili *ex persona Domini*, pozostali pisarze mówili przeważnie w imieniu własnym, przy pomocy Bożego oświecenia. Właściwość ta ma wielkie znaczenie dla zrozumienia tej historii. Każda zaś historiografia ludzka, ze względu na ograniczone możliwości ludzkiego pojmowania, a szczególnie przypominania sobie przeszłości, nie jest nigdy w stanie przedstawić tej przeszłości ze wszystkimi jej szczegółami, innymi słowy każda historiografia ludzka jest tylko przybliżeniem przeszłości. To ograniczenie ludzkie mogłoby być przezwyciężone tylko przez specjalne objawienie Boże, ale nie przez zwykłe natchnienie. Dlatego też, chociaż „naród izraelski we właściwie pojętych opisach historycznych znacznie przewyższał inne dawne ludy Wschodu", to jednak byłoby anachronizmem żądać, żeby historia biblijna posiadała cechy naukowe współczesnej historiografii. Historyk izraelski nie był pozbawiony naturalnego zmysłu krytycznego, który w sposób wystarczający pozwalał mu odróżnić prawdę od fałszu w korzystaniu ze źródeł. Nie chciał i nie mógł pisać monografii historycznej w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Historiografia ta jest więc doskonała, często fragmentaryczna.

38 *Encyclopedia Judaica*, 8 (1931), s. 107.

39 *Realtà storica e generi letterari...*, dz. cyt., s. 7—10.

2 — Druga cecha historiografii biblijnej łączy się ściśle z faktem natchnienia; historycy izraelscy dostrzegają w dziejach ludzkich działanie Boga, a historia w ich ujęciu ma sens i cel religijny. Panem i kierownikiem historii jest Jahwe, który, przezwyciężając wszystkie zmienności i zawiłości życia, spowodowane występkami ludzi, w sposób zwycięski realizuje swój plan wobec Izraela, którego wybrał spośród innych ludów i z którym się złączył świętym przymierzem. Historia biblijna jest więc dzięki temu historią objawienia, religii, przymierza. Zwrócenie uwagi na ten plan Boży w dziejach sprawiło, że Izrael, w przeciwieństwie do innych ludów Wschodu, posiadał prawdziwą historiografię. Plan Boży porządkował i jednoczył różne wydarzenia. W historycznych opowiadaniach biblijnych bardzo często spotykamy się z sądami dotyczącymi przyczyn i skutków, motywów i konsekwencji, czego daremnie szukalibyśmy w literaturze Mezopotamii czy Egiptu [40]. Z tej właściwości historiografii biblijnej płyną bardzo poważne konsekwencje dla jej interpretacji: ponieważ pisarze biblijni zamierzali pisać historię zbawienia, dlatego dokonywali selekcji materiału, uwzględniając w sposób specjalny te fakty, które łączyły się z historią świętą, mniej interesując się wydarzeniami „świeckimi", chociaż miały one wielkie znaczenie polityczne. Co więcej, nawet nie odczuwali potrzeby, aby opisywane przez siebie wydarzenia naświetlać z każdego punktu widzenia, lecz tylko w ich aspekcie religijnym.

3 — Trzecią cechą charakterystyczną historiografii biblijnej, a można nawet powiedzieć starożytnej w ogóle, jest jej charakter praktyczny. Starożytni nie uprawiali nigdy historii dla historii; cel pedagogiczny i moralizatorski łączy wszystkich wielkich historyków starożytności. Plutarch *Żywot Tymoleona* rozpoczyna słowami: „Staram się bowiem, aby życie ludzkie mogło się w tych opowiadaniach historycznych jakby w zwierciadle przeglądać i niejako uporządkować na podobieństwo cnót i przymiotów opisywanych wielkich ludzi". Tytus Liwiusz [41] jest głęboko przeświadczony, że historia jest szkołą moralności, podobnie również i Tacyt [42]. Najlepiej chyba pogląd starożytnych na historiografię oddaje definicja Cycerona: *historia est magistra vitae* [43].

To samo trzeba powiedzieć o pisarzach Starego Testamentu: nie uprawiali oni historii dla celów czysto teoretycznych, ani też dla ciekawości własnej czy innych. Opisując wydarzenia przeszłości chcieli uczyć i wychowywać [44]. Historia przymierza

---

[40] Por. S. Moscati, *Kultura starożytna ludów semickich*, Warszawa 1963, s. 189.

[41] *Ab urbe condita, prooem.* 10.

[42] *Annales* 3, 65.

[43] *De oratore* 2, 9.

[44] Por. M. Adinolfi, *Inspiracione e inerranza*, Roma 1962, s. 230.

Jahwe z Izraelem przypominała całemu ludowi i poszczególnemu Izraelicie o wierności przyjętym dobrowolnie zobowiązaniom.

Trzeba jednak zaznaczyć, że ten charakter religijny i praktyczny historiografii biblijnej oraz związana z nim selekcja materiału czy też naświetlanie tylko specjalnych aspektów rzeczywistości nie jest falsyfikacją prawdy. Na Biblię trzeba spojrzeć z tego samego punktu widzenia co autor. Tylko wtedy poprawnie zrozumiemy jej sens i historię. Jeżeli hagiograf przysłonił swój obiektyw czerwonym filtrem, byłoby rzeczą absurdalną i niesprawiedliwą szukać na jego fotografii zieleni i błękitu. Te dwa kolory nie mogły naświetlić kliszy, ponieważ zostały wchłonięte przez filtr czerwony, który przepuścił tylko czerwień [45]. Kosidowski nie zdobył się na wysiłek, aby spojrzeć na historię biblijną przez obiektyw hagiografa i z jego punktu widzenia, lecz spojrzał przez własny obiektyw i z punktu widzenia historiografii współczesnej i dlatego rozminął się z intencją autorów Biblii, nie zrozumiał ich dzieła i niesprawiedliwie osądził ich pracę.

Zastosowanie wreszcie rodzajów literackich do historiografii biblijnej wykazało istnienie różnego stopnia historyczności. Specjalny charakter posiadają pierwsze jedenaście rozdziałów Księgi Rodzaju. „Te formy — czytamy w liście Komisji Biblijnej do kard. Suharda — nie odpowiadają w ogóle naszym klasycznym ujęciom i nie mogą być oceniane w świetle rodzajów literackich grecko-łacińskich lub nowożytnych... Przyjęcie jednak aprioryczne, że te opowiadania nie zawierają historii w nowoczesnym znaczeniu tego słowa, mogłoby nasunąć myśl, że te rozdziały nie są wcale historyczne. Tymczasem podają one językiem prostym i obrazowym, dostosowanym do umysłowości ludzi mniej rozwiniętych, podstawowe prawdy dotyczące zbawczego planu Bożego, oraz ludowy opis początków ludzkości i narodu wybranego" [46]. Jest to więc pewnego rodzaju historia pierwotna czy ludowa.

Nieco inny charakter literacki posiada biblijna historia patriarchów, która składa się z utrwalonych na piśmie bardzo starych podań rodzinnych i szczepowych. Historię tę można by określić mianem „sagi". Określenie to jednak należy rozumieć nie w pejoratywnym, obiegowym znaczeniu, lecz w sensie pozytywnym. „Saga" nie jest opowiadaniem zmyślonym, ani też nie jest historią w znaczeniu współczesnym. Do istoty sagi należy to, że zawiera ona w sobie wydarzenia rzeczywiste, rdzeń historyczny, przedstawiony jednak w sposób wolny i barwny. Konfrontacja historii patriarchów z wykopaliskami archeologicznymi potwierdziła taki właśnie

---

[45] Tamże, s. 164.

[46] *Breviarium Fidei*, s. 184 n.

jej rodzaj literacki. Podobny charakter posiada historia czasów Mojżesza i okresu zdobycia Kanaanu [47].

Na szczególną uwagę zasługuje jednak pisarstwo okresu po niewoli babilońskiej. W tym okresie spotykamy dzieła, które pod pozorną formą historyczną, wydają się być raczej pismami dydaktycznymi o charakterze filozoficznym i religijnym. Księga Joba z istoty swej jest dziełem dydaktycznym, które rozwija temat filozoficzno-religijny w ramach konkretnego i dramatycznego doświadczenia. Istnienie Joba i historyczność jego cierpień, przynajmniej w wątku centralnym, nie da się wykluczyć. Istnieje bowiem zbyt mocna tradycja wschodnia i biblijna o „sprawiedliwym cierpiącym". Na tle tego wątku historycznego autor natchniony stworzył wspaniały dialog poetycki o charakterze dydaktycznym. Pragnął rzucić nowe światło na odwieczny problem zła i cierpienia. Do tego samego rodzaju literackiego należy perła literatury hebrajskiej — księga Tobiasza. I w tej księdze również nie jest wykluczony wątek historyczny, który jednak autor wykorzystuje w sposób poetycki dla celu dydaktycznego. Zamiarem jego nie było pisanie ścisłej historii, lecz dzieła pouczającego o wierności Bogu w doświadczeniach, o zaufaniu Opatrzności, o znaczeniu modlitwy, jałmużny i życia rodzinnego [48].

W tym również okresie spotykamy się z rodzajem literackim zwanym midrasz, którym posłużył się Bóg, aby formować lud wybrany. Mówiąc tu o midraszu mamy zawsze na uwadze definicję ustaloną przez R. Bloch: budujący i aktualny wykład jakiejś perykopy Pisma Św. Ten rodzaj literacki można by porównać do przypowieści Chrystusa. Do tej grupy zaliczają egzegeci Księgę Jonasza, Estery i Judyty. Cel autorów tych dzieł nie był historyczny, lecz dydaktyczno-teologiczny.

Powyższe przykłady zastosowania kryterium rodzajów literackich mogą budzić u niektórych zastrzeżenia. Trzeba jednak pamiętać, że kompozycja czy fikcja literacka nie jest fałszem, ani też niższą kategorią literacką i nie można jej przypisać etykietki: bajka, legenda. Przypowieść o synu marnotrawnym, wspaniała kompozycja literacka Chrystusa, odkrywająca przed nami miłość ojcowską Boga, nie jest wcale niższa od opisu grzechu i pokuty Dawida (2 Sm 11—12) [49]. Prawda bowiem historyczna nie jest jedyną i najgłębszą prawdą. Historia Dawida opowiada nam fakt konkretny, ograniczony w czasie i przestrzeni, opowiadanie ewangeliczne jako kompozycja literacka nie ogranicza się do czasu i przestrzeni, lecz

[47] Por. A. Deissler, dz. cyt., s. 60 n.

[48] Por. J. Schildenberger, *Literarische Arten...*, dz. cyt., s. 53—64, A. Deissler dz. cyt., s. 78 n.; s. 89 n.

[49] Porównanie to podaje L. A. Schökel, dz. cyt., s. 100.

pokazuje wieczny i ciągle się powtarzający stosunek Boga do człowieka.

Należy się wystrzegać, również i w interpretacji Pisma Św., postawy nieufności i lekceważenie tego, co jest tylko czysto literackie. Jednym słowem trzeba się wystrzegać podwójnej skrajności: rozciągania jednakowej historyczności na cały Stary Testament, lub podważania zaufania do każdej perykopy. Właśnie zadaniem zdrowej krytyki jest rozróżniać i ustawiać każdą rzecz w odpowiednim miejscu; fakty historyczne z dziejów narodu wybranego przyjąć za historyczne i nie mieszać ich, lub stawiać na równi z wolnymi kompozycjami literackimi.

KATOLICKA KRYTYKA BIBLIJNA

W *Opowieściach biblijnych* Kosidowskiego spotyka się wiele krytycznych uwag o katolickiej krytyce biblijnej. Ze wstępu dowiadujemy się, że Biblia „jako księga święta, natchniona przez Boga, zażywała w stosunku do zakusów nauki swoistego immunitetu, zawarowanego rygorami instytucji kościelnych. Próby krytycznego spojrzenia na tekst biblijny pod kątem lingwistycznym czy historycznym poczytywano długo za świętokradztwo i zamach na wierzenia religijne" (s. 5). A nieco dalej czytamy: „Nienaganna logika ich metod lingwistycznych, doprowadzonych do zdumiewającej finezji, przemogła w końcu opór dogmatów i nawet Kościół katolicki musiał ustąpić" (s. 6). Prawdą jest, że krytyczna interpretacja Biblii nie zawsze była w Kościele jednakowa i że wzrastała ona nie bez pewnych oporów. Pionierzy nowych dróg, podobnie jak i w innych dziedzinach nauk, nie zawsze byli rozumiani, a często nawet prześladowani. Nie należy jednak zapominać, że nieraz początki prawdziwej krytyki biblijnej rodzą się już w okresie patrystycznym w dwu wielkich szkołach egzegetycznych: antiocheńskiej i aleksandryjskiej. Krytyka tekstu i badania filologiczne stały już wtedy na bardzo wysokim poziomie, a takie nazwiska jak Lucjan, Tacjan, Orygenes i Hieronim mówią same za siebie. Wielkim dziełem Ojców Kościoła było zaszczepienie na gruncie chrześcijańskim kultury grecko-rzymskiej. W okresie Odrodzenia przejęto znowu i zaszczepiono na gruncie katolickim wspaniale rozwijające się nauki filologiczne i klasyczne, co doprowadziło do złotego rozkwitu egzegezy katolickiej w okresie kontrreformacji. Hurter, z lat 1564—1663, wspomina ponad czterystu egzegetów katolickich. W naszych czasach krytyka katolicka stanęła wobec dwu faktów: z jednej strony wobec obfitego materiału filologicznego i historycznego, jaki dostarczyły wykopaliska ostatnich stu lat, z drugiej strony zaś wobec rozwiniętych i udoskonalonych badań krytyki

akatolickiej. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że i ten bogaty dorobek faktograficzny i erudycyjny ma do wypełnienia obowiązek w rozwoju chrześcijaństwa. „Odwracać się od tej nowej wiedzy naszych czasów — jak słusznie pisze R. E. Brown [50] — i twierdzić, że ona nie ma nic do ofiarowania religii, byłoby zaparciem się historii i bluźnierczym przypuszczeniem, że chrześcjaństwo jest martwe i nie może dalej wzrastać. Bać się tej nowej wiedzy, uchylić się przed nią jest zaparciem się wiary, ponieważ odmowa stawienia czoła rzeczywistości nie jest dowodem wiary, ale jej braku". I już na początku tego wieku awangardowi egzegeci katoliccy korzystali z dorobku współczesnej nauki i na nowy sposób starali się rozwiązać problemy, jakie współczesna nauka postawiła przed Biblią. Na szczególną wzmiankę zasługują dwa nazwiska: M. J. Lagrange i F. de Hummelauer, którzy jako pierwsi z katolików stosowali zasadę rodzajów literackich w interpretacji Starego Testamentu. W dziełach ich było wiele elementów słusznych i prawdziwych, ale równocześnie, jak w każdych pracach pionierskich, wiele także poglądów niedojrzałych. Dzieła ich spowodowały bardzo gwałtowną polemikę [51]. Idee jednak przez nich rzucone nie zginęły. Przez wiele lat były jeszcze badane i pogłębiane. Encyklikę *Divino afflante Spiritu* można uważać za odpowiedź na tamte polemiki i próby szukania nowych dróg. Pius XII kazał iść egzegetom katolickim naprzód i wykorzystać ten nowy materiał do komentowania i przekładania Pisma Św. Dokument ten otworzył nowe perspektywy krytyce katolickiej. Dopiero dziś zbieramy owoce tego pomnikowego dzieła. „Nasi przedstawiciele wiedzy biblijnej — pisał papież — mają i na to zwrócić należną uwagę, aby nie pomijać żadnego z nowszych odkryć archeologii, historii starożytnej oraz historii dawnych literatur, co może ułatwić należyte wniknięcie w sposób myślenia, rozumowania, opowiadania i opisu starożytnych pisarzy... Każde ludzkie poznanie, choćby nie miało charakteru religijnego, ma wrodzoną sobie godność i dostojeństwo, jest uczestnictwem w nieskończonym Boskim poznaniu... Niechaj trudne, dotąd nie rozwiązane zagadnienia wciąż na nowo podejmuje, nie tylko by odpierać zarzuty przeciwników, ale przede wszystkim, aby wypracować pozytywne rozwiązanie, zgodnie z nauką Kościoła, zwłaszcza z tradycją o pełnej nieomylności Pisma Św., uwzględniając niewątpliwe wyniki wiedzy świeckiej. Starania tych dzielnych pracowników w winnicy Pańskiej należy osądzać nie tylko z uznaniem i sprawiedliwością, ale i z miłością. O tym obowiązku niechaj

---

[50] *Come ci accostiamo oggi alla Bibbia*, „Bibbia e Oriente" 5 (1963), s. 161—169.

[51] Por. J. Prado, *La controversia sobre los géneros litterarios biblicos desde fines del siglo pasado hastas nuestros dias*, w: *Los Géneros literarios...* dz. cyt., s. 1—40.

pamiętają wszyscy inni synowie Kościoła, trzymając się z dala od nierozumnej gorliwości, która wszystko, co nowe, potępia lub uważa za podejrzane tylko dlatego, że jest nowe". Można więc mówić, że jest „coś nowego" we współczesnej katolickiej krytyce biblijnej, lecz nie jest to nowość szkodliwa, ale świeżość organicznego wzrostu, świadcząca o wiecznej witalności Kościoła. Przyjęcie tego nowego — jak pisał papież — nie jest zdradą dogmatów czy nauki Kościoła. Egzegeci katoliccy korzystając nawet z dorobku krytyki racjonalistycznej, biorą z niej fakty, a nie ich interpretację, płynącą z ich założeń filozoficznych; mówiąc inaczej, korzystają z ich dorobku w dziedzinie lingwistycznej, literackiej, metodologicznej, natomiast nie przyjmują ich aksjomatów.

Ta otwartość na współczesne zdobycze naukowe i to zaufanie do biblistów katolickich, mimo sprzeciwów niektórych, nielicznych zresztą, ośrodków konserwatywnych, nie tylko zostało w Kościele utrwalone, lecz także pogłębione i poszerzone, o czym świadczy *Instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej o historyczności Ewangelii* z 21. IV. 1964 r. [52] Nawiązuje ona wyraźnie do encykliki *Divino afflante Spiritu*, rozszerzając jej zasadę o rodzajach literackich również i na pisma Nowego Testamentu. Dokument ten zajmuje się głównie t. zw. „metodą historii form" (*Formgeschichte*) [53]. *Formgeschichte* jest narzędziem pracy badawczej nad Ewangeliami, jest metodą, która uwzględniając ustne pochodzenie materiału literackiego, z którego składają się Ewangelie, stara się wyjaśnić początki tradycji o Jezusie, oraz wniknąć możliwie jak najgłębiej w okres poprzedzający spisanie Ewangelii; od śmierci Chrystusa aż do utrwalenia na piśmie pierwszej Ewangelii upłynęło około 30 lat. Jest to okres przepowiadania ustnego, okres Ewangelii głoszonych żywym słowem. Tym okresem w sposób specjalny zajęła się szkoła historii form. W tym czasie materiał tradycji skrystalizował się w formy literackie bardzo proste, które naprzód przeka-

---

[52] Tekst Instrukcji cytuję według tłumaczenia ks. J. Oświecińskiego: „Ateneum Kapłańskie" 67 (1964), s. 229—232. Z komentarzy do Instrukcji na uwagę zasługują następujące: E. Galbiati, *L'Istruzione sul valore storico degli Evangeli*, „Bibbia e Oriente" 6 (1964), s. 233—245. Kard. A. Bea, *Il carattere storico dei Vangeli sinottici come opere ispirate*, „Civ. Catt". 115 (1964), s. 526—545. W języku polskim zaś ks. A. Klawek, *Instrukcja Komisji Biblijnej w sprawie historyczności Ewangelii*, „Ruch Bibl. i Lit." 17 (1964), s. 197—207. A. Morawska, *Nowe drogi biblistyki*, „Więź" 82 (1965), s. 21—29.

[53] O *Formgeschichte* pisano już wiele, na specjalną uwagę zasługuje jednak cytowana książka K. Kocha. Autor omawia gruntownie i szczegółowo wszystkie elementy tej metody i przykłady zastosowania jej w Starym i Nowym Testamencie. Por. również V. O'Keefe, *O właściwe rozumienie Ewangelii*, „Znak" 125 (1964), s. 1309—1328.

zywane były ustnie, a później dopiero spisane i zebrane w różnych kolekcjach. Do takich form elementarnych należały np. krótkie powiedzenia Jezusa, przypowieści, opisy cudów. Te właśnie jednostki literackie złożyły się na późniejsze Ewangelie. Metoda ta również zwraca wielką uwagę na kierunek, w jakim szła tradycja pierwotna, i na cel, jaki przyświecał pierwotnej wspólnocie chrześcijańskiej w przechowywaniu i przekazywaniu tej tradycji. Twórcą tej metody był M. Dibelius [54], a od niego przejął ją i na swój sposób rozwinął R. Bultmann [55]. Metoda ta miała wiele elementów bardzo cennych i rzuciła nowe światło na badania nad Ewangeliami, niestety jednak, założenia filozoficzno-teologiczne jej twórców wypaczyły w wielu punktach samą metodę. I to właśnie sprawiło, że spotkali się oni, szczególnie R. Bultmann, ze sprzeciwem nawet wśród protestantów. W świetle takiej sytuacji nie trudno zrozumieć, że i niektórzy egzegeci katoliccy wystąpili przeciw tej metodzie, a szczególnie przeciw tym egzegetom katolickim, którzy dopatrywali się w niej czegoś dobrego i próbowali stosować ją w swych badaniach. W związku z Soborem Watykańskim II polemika się zaostrzyła; w czasie pierwszej Sesji kolportowano wśród Ojców Soboru broszurę w języku łacińskim podpisaną przez „Conciliares quidam Periti qui Romae degunt". Trzecia część wspomnianej broszury jest gwałtownym atakiem przeciw *Formgeschichte.* Metoda ta — według anonimowych autorów — opiera się na „fałszywych zasadach" i prowadzi do „zgubnych wniosków", dlatego nie zasługuje „na żadną wiarę i powagę" [56]. *Instrukcja* nawiązuje do tych polemik i dopiero na ich tle widać jej znaczenie i otwartość na wszystko co wartościowe, skądkolwiek by pochodziło. Dokument przypomina naprzód o granicach polemiki: „Należy czuwać nad tym, ażeby gwałtownie prowadzone dyskusje nie były przyczyną przekraczania granic wzajemnej miłości i nie wywierały wrażenia, że w wymianie zdań uchybia się samym prawdom objawionym i świętej tradycji". Przechodząc zaś do *Formgeschichte* nie potępia jej, lecz wprowadza zasadnicze rozróżnienie między „elementami zdrowymi" (*sana elementa*), wartościowymi, a między niektórymi założeniami filozoficzno-teologicznymi „kiedy tłumaczowi nadarzy się sposobność, że będzie mógł zbadać, jakie zdrowe elementy mieści w sobie metoda historii form, może je odpowiednio wykorzystać do głębszego zrozumienia Ewangelii". Dokument nie tylko uznaje istnienie „zdrowych elementów" w tej metodzie, ale również zezwala na korzystanie z nich w wyjaśnianiu Ewangelii. Stwierdzenie to otwiera

[54] *Die Formgeschichte des Evangeliums,* wyd. 4, Tübingen 1961.

[55] *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* Göttingen 1958.

[56] „Quod tamen, quam inepte a schola Formgeschichte doceatur, ex postulatis, ex principiis falsis, ex absurdis consectariis liguet..." Dz. cyt., III.

przed badaczami katolickimi nową, wielką dziedzinę badań. Sama zresztą *Instrukcja* mówiąc o trzech etapach formowania się Ewangelii wykorzystuje już owe „zdrowe elementy" *Formgeschichte*, równocześnie jednak przestrzega przed niektórymi zasadami filozoficzno-teologicznymi, które nie tylko stoją w sprzeczności z doktryną katolicką, ale również nie posiadają podstaw naukowych i dalekie są od przyjętych zasad w metodzie historycznej. Komentarzem do tego doniosłego dokumentu mogą być słowa Pawła VI wypowiedziane do egzegetów włoskich dn. 25. IX. 1964 r.;[57] w przemówieniu tym papież ciągle nawiązywał do *Instrukcji:* Kościół — zdaniem papieża — przypominając o ortodoksji doktrynalnej „nie zamyka drogi przed badaniem, nie zasłania spojrzenia w najbardziej trudne i skomplikowane problemy biblijne, lecz zezwala egzegecie wierzącemu, aby wszystko poznał i aby nic nie utracił: aby poznał to, do badania starożytne i współczesne mogą nam racjonalnie ofiarować; aby nie utracił nic z tego, o czym poucza nas mądrość wiary".

2. PROBLEM MITÓW W STARYM TESTAMENCIE

Według encykliki *Divino afflante Spiritu* „księgom świętym nie jest obca żadna forma literacka, którą posługiwano się dawniej..." Bibliści komentując te słowa utrzymują, że nawet „mit" może być uczyniony przez Ducha Bożego przekazicielem prawdy objawionej. Z takiego postawienia sprawy płyną dwa ważne wnioski: 1 — mit ustawiony jest tu na płaszczyźnie literackiej i 2 — jako taki nie jest wykluczany ze Starego Testamentu. Tu jest więc odpowiednie miejsce na omówienie tego problemu. Kosidowski sporo miejsca w swojej książce poświęca mitom. Stary Testament — według niego — „jest zbiorem przekazów historycznych, legend ludowych, praw, przepisów rytualnych i mitów" (s. 7)[1].

---

[57] *Discorso del S. Padre alla XVIII Settimana Biblica*, „Rivista Biblica" 12 (1964), s. 209—213.

[1] Świetną syntezę dawnych i współczesnych badań nad mitem, wraz z uwagami krytycznymi, podał J. Henninger, *Le mythe en thnologie*, DBs VI (1957), s. 225—246. Również i na temat mitu w Starym Testamencie posiadamy już kilka dobrych prac: H. Cazelles, *Le mythe et l'Ancien Testament*, DBS VI (1957) s. 246—261. J. L. McKenzie, *Myth in the O. T.*, „Cath. Bibl. Quart". 21 (1959) 265 nn.; „F. Festorazzi, *Il „mito" e l'Antico Testamento*, „Rivista Bibl,,. 9 (1961), s. 144—172. J. Hempel, *Glaube, Mythos und Geschichte im A. T.*, ZAW 65 (1953), s. 47—57. J. Bernhard, *Bibel und Mithus*, München 1954. Należy również zwrócić uwagę na pracę zbiorową wydaną przez S. H. Hooke, *Myth Ritual and Kingship*, Oxford 1959. Szczegółowego i krytycznego omówienia tego dzieła dokonał H. Cezelles, *Mito, rituale e regalità*, „Bibbia e Oriente"

MIT WEDŁUG KOSIDOWSKIEGO

Co rozumie autor *Opowieści* przez słowo mit? Na pytanie to odpowiedź nie jest łatwa, ponieważ w materii tej, jak zresztą i w wielu innych panuje w *Opowieściach* zupełny bałagan pojęciowy. W tym zamęcie pojęć — jak to już słusznie podkreślił T. Żychiewicz [2] — „czytelnik gubi się czasem zupełnie". Z dokładnej analizy książki Kosidowskiego wynika, że ma on przynajmniej dwie zupełnie różne koncepcje mitu i jego genezy. Pierwszą koncepcję spotykamy w pierwszym rozdziale jego książki. Mity w tym ujęciu są to pewne szczegóły czy opowiadania biblijne, „zapożyczone z bogatej skarbnicy mitów... sumeryjskich" (s. 17), lub też przyniesione z Mezopotamii do Kanaanu przez Hebrajczyków. Mity te były przekazywane ustnie z pokolenia na pokolenie; kapłani-redaktorzy przekształcali te mity, oczyszczali je z elementów politeistycznych i przerabiali je w duchu monoteistycznym (s. 18—23). Nie zawsze im się to jednak udało i dlatego na skutek nieuwagi redaktorów spotykamy ślady dawnych politeistycznych wyobrażeń w tekstach biblijnych. Następnie Kosidowski wylicza te elementy i zapożyczenia mitologiczne, które przez nieuwagę redaktorów zostały w tekście biblijnym: babiloński, mitologiczny poemat o stworzeniu, *Enuma elisz* „stanowił surowe tworzywo dla hebrajskiej o całe niebo szlachetniejszej wersji" (s. 18 n.), istnieje bowiem mnóstwo uderzających analogii; raj jest tworem wyobraźni sumeryjskiej, zachodzi wyraźne podobieństwo między mitem o bogu Enki, a opisem raju (s. 20). Potop wreszcie jest przeróbką w duchu monoteistycznym mitu o czynach i przygodach Gilgamesza. Wreszcie wyrażenie „Duch Boży unosił się nad wodami" — zdaniem Kosidowskiego — jest echem ugaryckiego mitu (s. 19). W micie bowiem kosmogonicznym, znalezionym w Ugarit — jak pisze — uczeni natknęli się na tekst, według którego Bóg osiadł na wodzie jak ptak na jajach i wysiedział z chaosu życie. W twierdzeniu Kosidowskiego jest jednak jakieś nieporozumienie; owszem, byli uczeni, którzy nasz tekst tłumaczyli w sensie wysiadywać, wylęgać, ale czynili to w oparciu o rdzeń syryjski *rahaf*, a nie o tekst ugarycki. Co więcej teksty ugaryckie, jak twierdzi wybitny znawca tej literatury W. F. Albright, obaliły tłumaczenie forsowane między innymi przez Kosidowskiego, a potwierdziły interpretację tradycyjną: „Niekiedy nowe świadectwa przemawiają na korzyść interpretacji tradycyjnej, wbrew współczesnym innowacjom. Nie-

2 (1960), s. 121—135. R. Marlé, *Mythos*, w: *Handbuch theologischer Grundbegriffe* II (1963) 193—201. W j. polskim por. S. Grzybek, *Biblia prawdą czy legendą*, „Ruch Bibl. i Liturg." 14 (1961), s. 312—322, szcz. 319 n.

[2] *Klucz*, „Znak" 121/122 (1964), s. 1016.

którzy uczeni współcześni, na przykład uznali, że zawarte w Księdze Rodzaju 1, 2 słowa: „A Duch Boży unosił się nad powierzchnią wód" oznaczają, że nad wodami pierwotnych oceanów wiał silny wiatr... Inni zaś, opierając się na mitologiii fenickiej przetłumaczyli ten zwrot następująco: „A Duch Boży wylęgał (podobnie jak gnieżdżący się ptak) na wodzie" (wylęgając życie z chaosu). Pewne fragmenty poematów Aqhata (Ugarit) potwierdzają znaczenie sugerowane przez księgę Powtórzonego Prawa 32, 11: „unosić się nad czymś jak orzeł". Okazuje się więc, że zwrot ten na pewno musimy tłumaczyć: „A Duch Boży unosił się nad powierzchnią wód" [3].

Jak więc wynika z tych rozważań Kosidowskiego, mit wywodzi się z religii wschodnich, zawiera w sobie elementy politeistyczne, naiwne, prymitywne i zmyślone. Do Biblii dostał się tylko przez nieuwagę i przeoczenie redaktorów, którzy z zasady przekształcali je i przerabiali w duchu monoteistycznym. Mit więc w tym ujęciu jest czymś obcym w religii izraelskiej, zabłąkanym w niej z powodu przeoczenia kapłanów-redaktorów.

Zaglądamy do dalszych rozdziałów, a szczególnie do czwartego („Mojżesz w aureoli mitów") i do piątego („Epoka walki i heroizmu") i ku naszemu zdziwieniu spotykamy zupełnie nową koncepcję mitu. Zbierając różne rozproszone wypowiedzi Kosidowskiego mitem w tym drugim ujęciu można by nazwać narosty, dodatki, jakie gromadziły się z biegiem czasu wokół rzeczywistych osób czy też faktów. Stąd właśnie „Mojżesz w aureoli mitów" i dlatego nauka „na dnie wielu... mitów wykryła złoża prawdziwych wydarzeń" (s. 114). Jest to tzw. przez Kosidowskiego „proces mitologizacji przeszłości" (s. 113). Za proces ten odpowiedzialna jest tradycja ludowa, a nawet i kapłani-redaktorzy, którzy owe naleciałości mitologiczne przyjmowali za „prawdę historyczną najzupełniej oczywistą" (s. 113). Zaiste dziwni byli ci kapłani-redaktorzy, raz oczyszczali z mitów, innym razem bezkrytycznie je akceptowali. Nie łatwo jest sprecyzować, co autor *Opowieści* rozumie przez to drugie pojęcie mitu; wydaje się, że utożsamia je z legendą, z wytworem wyobraźni ludowej. W zakres tego pojęcia mitu wlicza Kosidowski wszystko, co posiada charakter nadprzyrodzony i ściśle religijny, jak cuda oraz inne zjawiska nadprzyrodzone. Nie trudno jest dostrzec wiele elementów sprzecznych między tymi dwoma koncepcjami mitu. Pojęcie mitu — według Kosidowskiego — ma charakter wyraźnie negatywny; jest to bowiem opowiadanie politeistyczne, fantastyczne, wymyślone z zaniedbaniem faktów historycznych. Koncepcja ta jest właśnie typowa dla XIX i początku naszego wieku, a jej aplikacja do Biblii jest żywcem wzięta z tamtych czasów.

3 Por. W. F. Albright, *Archeologia Palestyny*, dz. cyt., s. 292.

DAWNA KONCEPCJA MITU

Wiek XIX i początek XX bardzo mocno zaciążyły na koncepcji mitu. W języku potocznym do dziś jeszcze określa się mit w tamtych przestarzałych już kategoriach. Skrajny, a równocześnie zbyt jednostronny racjonalizm XIX w. mianem mitu określał to wszystko, co nie mieściło się w ramach rzeczywistości, co przeciwne było prawdzie. Mit jak gdyby *per definitionem* zawiera w sobie to wszystko, co sprzeciwia się rzeczywistości, a szczególnie rzeczywistości historycznej. Jest on często subiektywnym produktem wyobraźni; wyrażają się w nim bowiem tęsknoty, wzruszenia i obawy ludzkiego uczucia. Jest on wyrazem niższego stopnia życia duchowego człowieka i winien być przezwyciężony przez kulturę, która jest triumfem rozumu lub mówiąc inaczej — logosu nad mitem [4].

W tej typowo negatywnej koncepcji mitu nie trudno dostrzec poglądy W. Wundta [5] (1832—1920) i P. Ehrenreicha [6] (1855—1914). Według tego pierwszego mit jest to produkt wyobraźni, szczególnie wyobraźni pierwotnej, uwarunkowany uczuciem czy innymi impulsami wewnętrznymi; mity tworzy więc wyobraźnia, stąd tak często W. Wundt mówi w swych dziełach o „twórczej wyobraźni mitów", nie jest to jednak jakaś autonomiczna władza duszy, lecz utożsamia się z wyobraźnią artystyczną. Formacja mitu dokonuje się w sferze uczuciowej człowieka i ma charakter tylko i wyłącznie subiektywny. W micie spotykamy się ze zjawiskiem personifikacji przedmiotu, która jest skutkiem tzw. „apercepcji mitycznej". Następną właściwością mitów jest obiektywizowanie wyobrażeń czysto subiektywnych. Te obrazy wyobrażeniowe nie zawierają żadnej prawdy, nawet jako symbole czy metafory, ponieważ powstały one pod dominującym wpływem uczucia. P. Ehrenreich reprezentuje prawie identyczne stanowisko; symbolika i alegoria nie znajduje się w micie pierwotnym i właściwym, lecz dopiero w późniejszym jego stadium, mit pierwotny nie ma również jeszcze żadnego znaczenia religijnego.

Ta negatywna koncepcja mitu na początku tego wieku przeszła również i do egzegezy i do dziś jeszcze tu i ówdzie można ją spotkać w podręcznikach czy dziełach popularyzacyjnych. W definicjach mitu, jakie spotykamy w dziełach egzegetycznych, szczególnie

---

4 Dobrą charakterystykę dziewiętnastowiecznej koncepcji mitu podają: M. Eliade, *Die Mythen in der modernen Welt*, „Merkur" 8 (1954), s. 724 n., R. Marlé dz. cyt., s. 193. J. Henninger, dz. cyt., s. 225 n.

5 Poglądy swe wyłożył on w swym dziesięciotomowym dziele: *Völkerpsychologie*, Leipzig 1900—1920. Krytyczne omówienie jego koncepcji mitu podaje J. Henninger, dz. cyt., s. 226 n.

6 *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, Leipzig 1910, s. 6—25.

dawniejszych, wszędzie możemy dostrzec tę nieufność w wartość treści mitu. Znamienna pod tym względem jest definicja egzegety katolickiego M. Lepin [7]: „mit jest opowiadaniem, które posiada tylko pozory historii a nie jej rzeczywistość, a którego prawda tkwi całkowicie w idei, która go natchnęła i której służy jako szata zewnętrzna, lub też w fakcie pierwotnym, który był jej punktem wyjścia i którego on stał się jak gdyby ilustracją". Według zaś A. Bea [8] „mit jest wyrażeniem jakiejś idei religijnej i kulturalnej przez personifikacje, które uważane są za istoty boże". Podobną negatywną definicję można spotkać również w dziełach protestanckich: zdaniem H. Gunkela [9] „mit jest z natury swej politeistyczny, przedstawia bardzo często bóstwo jako ściśle złączone z naturą". M. Dibelius [10] zaś przez mit rozumie „historie, które w różny sposób opowiadają o wzajemnych relacjach bogów". Do cech charakterystycznych mitu według tego ujęcia należą: politeizm, fantazja, antyhistorycyzm. Jest rzeczą naturalną i oczywistą, że przeciw istnieniu tego rodzaju mitów w Biblii wystąpili zdecydowanie egzegeci katoliccy i wielu protestanckich. Przeciwnie zaś będący u szczytu swego rozkwitu wówczas panbabilonizm nie tylko przejął tę koncepcję mitu, ale również utrzymywał, że Stary Testament zawiera tego rodzaju mity. Odkryta w tym czasie biblioteka Assurbanipala w Niniwie zachowała prawie wszystkie mity starożytnego Wschodu, które w niektórych punktach wykazują podobieństwo z Biblią, a szczególnie z pierwszymi jej rozdziałami. Z podobieństwa tego wyprowadzono już prosty wniosek: autor kosmogonii biblijnej opis swój zaczerpnął ze starożytnych pogańskich opowiadań mitycznych z tzw. przez P. Humberta [11] „mitu stworzenia"; opis raju i upadku jest również ich zdaniem opowiadaniem mitycznym, tzw. „mitem raju". W opisach tych autorzy biblijni zależni są od wspomnianych mitologii dlatego też, podobnie jak one, opisy biblijne nie mają żadnej postawy historycznej: opowiadanie biblijne jest czysto mityczne. Przyznawano wprawdzie, że autorzy biblijni nie przejęli bezkrytycznie mitów wschodnich, lecz przemienili je i dostosowali do swych koncepcji religijnych, szczególnie do monoteizmu, którego byli wyznawcami. Nie udało im się zupełnie wyrugować elementów politeistycznych, dlatego tu i ówdzie dają one o sobie znać: 1 — wyrażenie *tehom* — chaos, oraz *tohu wabohu* — bezład, pustkowie — zdaniem krytyków — są wyrażeniami politeistycznymi, pochodzenia

[7] *Mythique (sens)*, DB, IV, s. 1376.

[8] Cytuję za H. Cazelles, *Le mythe et l'Ancien Testament*, dz. cyt., s. 246.

[9] *Mythus und Mythologie*, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, wyd. 1, IV, s. 623.

[10] *Die Formgeschichte des Evangeliums*, dz. cyt., 265.

[11] *Etudes sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel 1940, s. 74—77.

pogańskiego: *tehom*, odpowiada babilońskiej *Tiamat* z poematu *Enuma elisz*; 2 — Duch Boży „wysiadywał" nad wodami (Rz 1, 2) jest również pojęciem mitologicznym, według którego świat powstał z jajka, wysiadywanego przez bóstwo; 3 — forma l. mn. *Elohim*, czy „uczyńmy" jest „nieszczęśliwym wyrażeniem politeistycznym, zostawionym w tekście przez przeoczenie". Tego rodzaju koncepcje mitu możemy spotkać w dziełach F. Delitscha [12], H. Gunkela [13], B. Stade [14], Th. Böhla [15], O. Prokscha [16], J. G. Frazera [17]. Nie trzeba specjalnie porównywać pierwszego rozdziału *Opowieści* z koncepcjami tych autorów, aby dostrzec identyczność tak w poglądzie na naturę mitu, jak również na relacje mitu do Starego Testamentu. Ale jest to pogląd końca XIX i początku XX w., a Kosidowski we wstępie postawił sobie ambitniejsze zamierzenia: „chodziło mi przecież o to, by czytelnicy zapoznali się z treścią Biblii i czytali ją tak, jak odczytuje ją dziś nauka" (s. 9).

WSPÓŁCZESNE POJĘCIE MITU

Badania jednak nad naturą mitu oraz nad problemem mitu w Starym Testamencie nie skończyły się na początku naszego wieku. Wyniki tych badań są niezwykle ciekawe: rzuciły one zupełnie nowe światło na naturę mitu i na innej płaszczyźnie ustawiły problem mitu w Biblii. „Współcześni historycy religii, jak słusznie pisze Dalmais [18], odkrywają doniosłość i wartość mitu, który jest fundamentem życia społecznego i kultury społeczeństw typu archaicznego". A. H. Cazalles [19] zaś podsumowując współczesne badania w tej dziedzinie pisze: „mit nie ukazuje się już współczesnym badaczom jako produkt fantazji, lecz jako tekst złożony (*testo complesso*), cały naładowany myślą i działaniem poprzez obrazy, jakich używa. Nie jest on wprawdzie historią we współczesnym znaczeniu tego słowa, jest jednak wyrażeniem żywej rzeczywistości ludzkiej i społecznej w historii, w świecie starożytnym zaś używany był w wielkich zgromadzeniach społecznych wspólnoty, która przez nie winna uświadamiać sobie swoje początki, swą przeszłość, swe

---

[12] Szczególnie w jego dziele *Babilon i Biblia*, Warszawa (bez r. wyd.).

[13] Die Genesis, Göttingen 1922, s. 103—119. Pierwsze wydanie jednak tego komentarza ukazało się już w 1901 r. Warto przy tym zaznaczyć, że Gunkel już w 1895 r. w dziele swym *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* zestawiał teksty biblijne z literaturą wschodnią, dopatrując się w tych pierwszych licznych elementów mitycznych.

[14] *Biblische Theologie des A. Testaments*, Tübingen 1905, s. 349 n.

[15] *Genesis*, Groningen 1923, s. 59 n.

[16] *Die Genesis übersetz und erklärt*, Leipzig 1924, s. 454 n.

[17] *Folklore in the Old Testament*, London 1918, 1, s. 45 n.

[18] *Initiation à la liturgie*, Paris 1958, s. 15.

[19] *Mito, rituale e regalità*, dz. cyt., s. 121.

przeznaczenie". Rewaloryzacja pojęcia mitu nie nastąpiła nagle, lecz poprzedzona była długimi i żmudnymi badaniami etnologicznymi, psychologicznymi i religiologicznymi. To nowe spojrzenie na mit łączy się szczególnie z dwoma nazwiskami: R. Otto i K. G. Jung. Pierwszy z nich, w głośnym swego czasu dziele *Das Heilige* (1917) uważał mit za uprzedmiotowienie *numinosum* i *sacrum*; na percepcji zaś ich polega istota religii. Stąd mit ukazuje się jako narzędzie poznania religijnego, podobnie jak wiedza jest środkiem poznania świata. Stanowisko to było bardzo dyskutowane: jedni odrzucali jego tezy, inni przyjmowali je entuzjastycznie. Nie chodzi nam w tej chwili o ocenę jego tez, jedno jest pewne: książka R. Otto jest decydującym punktem w rewaloryzacji mitu jako środka do poznania transcendentnej rzeczywistości. O. Rühle w oparciu o powyższą koncepcję utrzymuje, że mit rodzi się z równoczesnej działalności dwu współczynników: 1 — fakt doświadczalny i tajemniczy, jaki przedstawia się człowiekowi; *mysterium tremendum et fascinans*, 2 — akt twórczy ducha ludzkiego, który bierze przedstawiony mu z zewnątrz materiał, przepracowuje go i przedstawia w formie poznawalnej dla człowieka [20]. K. G. Jung zaś rzucił nowe światło na koncepcję mitu swą psychologią głębi i tzw. „archetypów nieświadomości zbiorowej" [21]. „Nieświadomość zbiorowa jest to wrodzona najgłębsza warstwa duszy, którą trzeba odróżnić od nieświadomości zrodzonej z doświadczenia i zdobytej osobiście. Nieświadomość ta jest natury ogólnej i jest ona w pewien sposób wspólna wszystkim jednostkom, tak w swej zawartości, jak i procesach. Treść tej nieświadomości zbiorowej formowana jest przez archetypy, czyli obrazy ogólne z biegiem czasu utrwalone". „Nieświadomość w ujęciu Junga — komentuje T. Margul [22] — stanowi zmagazynowane doświadczenie ludzkości z wielu tysiącleci jej niepisanej historii". Mit jest właśnie zewnętrznym wyrażeniem archetypów, lecz posiadającym już formę świadomą i swoistą. Dzięki tym archetypom wszystkie mity, jakie zjawiają się w różnych czasach historii ludzkiej i w różnych kulturach, posiadają formę analogiczną. W oparciu o ową „nieświadomość kolektywną" i archetypy, Jung i jego uczniowie usiłują wyjaśnić całą mitologię a nawet i chrześcijaństwo. Jung swą nauką o archetypach wywarł duży wpływ na historyków religii: jedni poszli całkowicie, a nawet bezkrytycznie drogą mistrza, jak np. K. Kerényi, inni zaś ko-

[20] Por. J. Schildenberger, *Realtà storica e generi litterari*, dz. cyt., s. 59.

[21] Por. K. G. Jung — K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Zürich, wyd. 4, 1951, s. 105—147. Krytyczne omówienie koncepcji Junga z punktu widzenia katolickieo podają: J. Henninger, dz. cyt., s. 235—237. R. Hostie, *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung*, „Etudes Carmelitaines", 34, (1955), s. 103—147, 167—203.

[22] *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964, s. 297.

rzystając z niektórych tez Junga, dostrzegli jednak pewne słabe strony jego systemu i wypracowali własną koncepcję mitu, jak np. Paul Tillich i Mircea Eliade [23]. Koncepcja tego ostatniego jest teraz w centrum zainteresowania religiologów i biblistów. Przejął on teorię Junga o archetypach: „...Psychologia głębi zwróciła uwagę na fakt, że mityczne symbole i tematy można odnaleźć w psychice współczesnego człowieka. Okazało się, że wszyscy ludzie, bez różnicy rasy i tła historycznego, spontanicznie odkrywają na nowo archetypy, które spotyka się też w pierwotnym symbolizmie". M. Eliade wolny od kantowskiej teorii poznania, która leżała u podstaw koncepcji Junga, mógł jasno wykazać pozytywny walor mitu jako symbolu. Wielką jego zasługą było ustawienie mitów na płaszczyźnie symbolu i obrazu, oraz podkreślenie ich nieprzemijalnej wartości: „Dziś możemy już pojąć to, czego XIX w. nawet nie przeczuwał; symbol, mit, obraz należący do samej istoty życia duchowego; można je przesłonić, można je okaleczyć, można je zdegradować, nie można ich jednak wymazać... Degraduje się mity i sekularyzuje się symbole, one jednak nie znikają nigdy, nawet w najbardziej pozytywistycznej z cywilizacji, jaką była cywilizacja XIX w. Symbole i mity pochodzą z bardzo daleka: są one częścią ludzkiej istoty i jest rzeczą niemożliwą nie odkryć ich na nowo w egzystencjalnej sytuacji człowieka w kosmosie" [24]. Coraz częściej można się spotkać ze zdaniem socjologów, którzy anonsują ciekawe zjawisko: z jednej strony w związku z postępem nauki istnieje żywa tendencja antymitologiczna, burząca i racjonalizująca „mity" przeszłości, z drugiej strony to samo współczesne zracjonalizowane społeczeństwo tworzy nowe „mity", nowe symbole, które mają zastąpić tamte odrzucone. Te nowe „mity" wywierają wielki wpływ na jednostki, a szczególnie na masy [25]. Nie trudno w cytowanych słowach M. Eliade dostrzec ślady wpływów Junga, trzeba jednak zaznaczyć, że nie zatrzymał się on jednak na archetypach Jungowskich. „Mity — pisze Mircea Eliade [26] — odkrywają strukturę rzeczywistości niedostępną empiryczno-racjonalnej zdolności pojmowania... Mit odkrywa dziedzinę ontologiczną, niedostępną powierzchownemu doświadczeniu logicznemu... Mit wyraża plastycznie i dramatycznie to, co metafizyka i teologia określają dia-

---

[23] Jedyny w języku polskim tekst Mircea Eliade ukazał się w „Znaku" pt. *Symbolika środka*, 83 (1961), s. 1380—1403. Jest on dobrym wprowadzeniem w krąg badań i metod wybitnego religiologa. Szczegółowe zaś omówienie działalności i prac naukowych M. Eliade, wraz z krytyką z pozycji religiologii marksistowskiej podaje T. Margul, dz. cyt., s. 317—337.

[24] *Images et symboles*, Paris 1952, s. 12—31.

[25] Por. P. Rossano, *Mito, ermeutica, smitizzazione*, „Rivista Biblica" 13 (1965), ss. 109, 113 n.

[26] *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, s. 336 n.

lektycznie... W tym sensie słusznie mówi się, że mit objawia, głębiej niż to jest możliwe dla doświadczenia rozumowego, samą strukturę bóstwa. Mit wreszcie — jako autonomiczny akt ducha — chwyta rzeczywistości naprawdę transcendentne, a nie jest tylko symbolem procesów wewnętrznych, jak chciał Jung". M. Eliade zwrócił również uwagę na to, jak doniosłą rolę pełnił mit w społeczeństwach archaicznych: „W społecznościach tych uważano, że mit wyraża prawdę absolutną, ponieważ opowiada on historię świętą, tj. objawienie ponadludzkie (*trans-humaine*), które miało miejsce na początku Wielkiego czasu (*Grand Temps*), w świętym czasie początków (*in illo tempore*). Będąc realnym (*réel*) i świętym, mit staje się wzorczym (*exemplaire*), a konsekwentnie staje się powtarzalnym, ponieważ służy on za model a równocześnie za usprawiedliwienie wszystkich czynów ludzkich. Innymi słowy, mit jest prawdziwą historią, która zdarzyła się na początku Czasu i która służy za wzór postępowania ludzkiego. Naśladując wzorcze czyny boga czy herosa mitycznego, lub po prostu opowiadając ich dzieje, człowiek społeczności archaicznej odrywał się od czasu świeckiego (*profane*) i łączył się ponownie z Wielkim Czasem, czasem świętym" [27].

Podobną koncepcję mitu reprezentuje filozof religii Paul Tillich [28]. Teorię swą sam nazywa symboliczno-realistyczną; bardziej jeszcze niż Eliade akcentuje aspekt językowy, literacki mitu. „Mit jest symbolem, który używa elementów rzeczywistości na oznaczenie absolutu, transcendencji, ku którym kieruje się akt religijny. Mit zawiera w sobie rzeczywistość, ponieważ skierowany jest do rzeczywistego absolutu. Mit więc w pewien swoisty sposób chwyta absolut; na zewnątrz może go jednak ujawnić tylko w symbolach, które mają charakter czasowo-przestrzenny. Mit w swym ujęciu zewnętrznym, literackim, został przezwyciężony, ale substancja mityczna trwa, zamiast historii bóstw posiadamy definicję istoty Boga i jego relacji ze światem i historią". Religia — zdaniem P. Tillicha — winna protestować przeciw mitowi, jeśli mit jest pełny. Jeżeli jednak mit jest fragmentaryczny, staje się wtedy elementem wszystkich religii. Mit bowiem jest kategorią religijną. Mit więc w tym ujęciu stanowi pewnego rodzaju serię wzajemnie ze sobą powiązanych symboli, które posiadają swój odpowiednik w rzeczywistości i są przez nas poznawalne.

W tym nowym ujęciu mitu narzucają się przede wszystkim dwie rzeczy: 1 — Naprzód aspekt psychologiczny mitu, czyli to, co prowokuje jego powstanie; według współczesnych badań nie jest to

---

27 *Mythes, Rêves et Mystères*, Paris 1957, s. 16 n.

28 *Mythus und Mythologie*, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, wyd. 2, Tübingen 1930, s. 363—370.

już czysta wyobraźnia, nieświadomość, uczucie, ani też czysty intelekt, lecz władza intuicji, która ma swe korzenie w najgłębszych pokładach duszy ludzkiej, jest to władza (*facultas*) intuicyjnego chwytania rzeczywistości niewidzialnych, a nawet transcendentnych [29]. 2 — A drugi aspekt jeszcze dla nas ważniejszy, to aspekt językowo-literacki; wyrażenie ludzkim językiem tej poznanej intuicyjnie rzeczywistości transcendentnej. Mit więc oddaje w formie intuicyjnej tajemnicę, posługując się przy tym opowiadaniami o bogatej skali imaginacyjnej [30]. Jest to problem niezwykle trudny dla człowieka wszystkich czasów, a szczególnie dla człowieka pierwotnego. Mit poprzez swoje obrazy i symbole w sposób plastyczny i dramatyczny starał się wyrazić i przybliżyć człowiekowi tę właśnie rzeczywistość transcendentną. Mit więc nie jest owocem wyobraźni, lecz pewną formą opisu rzeczywistości, która otacza człowieka, szczególnie jednak rzeczywistości sakralnej i religijnej. Mit czysty — pisze A. Kirchgässner [31] — jest twierdzeniem symbolicznym, jest skondensowanym przedstawieniem rzeczywistości sakralnej. Mit wyraża w terminach symbolicznych i w sposób obrazowy wspomnianą intuicję rzeczywistości, jak to czyni wielka poezja; nie jest więc kłamstwem czy wymysłem, lecz symbolicznym językiem służącym do wyrażania transcendentnej rzeczywistości religijnej, uchwyconej przy pomocy intuicji [32].

Porównanie mitu do prawdziwej „wielkiej" poezji jest tu bardzo szczęśliwe i pozwala lepiej uchwycić ten właśnie literacki aspekt mitu. „Poezja — pisał w swym liście Mallarmé — poprzez język ludzki sprowadzony do swego zasadniczego rytmu jest ekspresją tajemniczego znaczenia różnych aspektów egzystencji. Ona tym sposobem nadaje autentyczność naszemu doczesnemu bytowi i stanowi jedyne zadanie duchowe" [33]. Analogicznie do poezji, również i mit jest specyficzną ekspresją egzystencji sakralnej, religijnej. Jest to więc sposób wyrażania się ludzi starożytnych o rzeczywistościach transcendentnych. Zresztą wobec podobnego problemu staje również i filozof: „Mówienie o dostrzeżonej, konkretnej rze-

---

[29] Por. J. Henninger, dz. cyt., s. 245.

[30] Należy tu zacytować ciekawy artykuł H. Lotza pt. *Mythos-Logos-Mysterion*, w: *Il problema della demitizzazione*, Padova 1961, s. 117—128. *Logos* i *mythos* według tego autora są różnymi sposobami ujęcia i przedstawienia tajemnicy — *mysterion:* logos jest ujęciem abstrakcyjnym rozumowym, mythos zaś obrazowym, symbolicznym. Ta ostatnia forma ujęcia tajemnicy jest czymś koniecznym, ponieważ sama tajemnica nie pozwala się zamknąć i ograniczyć tylko do sfery intelektualnej, lecz przenika do głębi całego człowieka. Tamże, s. 126.

[31] *Die mächtigen Zeichen*, Freiburg 1959, s. 266—272.

[32] Por. L.A. Schökel, *Attegiamenti dei cattolici di fronte alla critica del Pentateucho*, „Rivista Biblica" 12 (1964), s. 57.

[33] Cytuję za J. Guitton, *Jezus*, Warszawa 1964, s. 232.

czywistości sprawia ogromne trudności. Funkcja języka metafizyki polega na pokazywaniu tego, co się dostrzegło, a metafizyk dostrzega zawsze konkret. Język jego powinien poddać swoją stronę zakresową stronie intensjonalnej. Ma przecież prowadzić poznającego w głąb bytu jednego, konkretnego, a nie w obręb danej klasy odpowiednich desygnatów. Dlatego przypomina on język poezji, a kto wie, czy się z nim nawet nie utożsamia! Nie wolno tylko mylić języka poezji z rymami" [34]. Mitologia zaś — zdaniem M. Burowsa [35] — jest pewnego rodzaju filozofią człowieka pierwotnego. Izrael, podobnie jak ludy starożytnego Wschodu, miał „wielkie wyczucie i potrzebę" filozofii, nie posiadał jednak precyzyjnych terminów, aby wyrazić swoje myśli [36], używa więc obrazowego i symbolicznego języka mitów, aby wyrazić swą głęboką filozofię życiową, a nawet niekiedy tego samego języka użyje, aby wyrazić największy swój skarb, objawienie Boże. W ostatecznej więc analizie „mit jest rodzajem, czy formą literacką, która wyraża potrzebę jaką ma człowiek do poznania bóstwa, nie pod formą abstrakcyjną i metafizyczną, lecz na sposób osobisty i konkretny" [37]. H. Cazelles bardzo mocno podkreśla charakter personalny religii, która się wyraża w mitach, i przestrzega, aby użycie tego terminu ograniczyć do oznaczenia rodzaju literackiego, a unikać go w materii doktrynalnej. Można więc powiedzieć, że istnieje mit o Edenie, natomiast o grzechu pierworodnym oraz o raju utraconym istnieje nauka, doktryna, a nie mit. Rodzaj literacki mityczny jest to sposób symboliczny, obrazowy i popularny opowiadania o rzeczywistości religijnej.

Dalszym rezultatem tych badań było wskazanie, że mit z natury swojej nie jest politeistyczny. Charakter politeistyczny mitu jest czymś drugorzędnym i ubocznym. Mitologia bowiem z istoty swej jest raczej sposobem myślenia i przedstawiania tego co boskie, niż sposobem myślenia lub przedstawiania dotyczącego liczby bogów... Mit jest więc pewnym sposobem myślenia niezależnym od tendencji politeistycznej. Może być politeistyczny, ale również może być monoteistyczny; może być zdeformowany, ale może mieć również walor prawdziwej intuicji. Przy pomocy pojęć symbolicznych i obrazowych może wyrażać treść również religii monoteistycznej i prawdziwej [38].

---

[34] S. Grygiel, *Człowiek i Bóg w metafizyce*, „Znak" 127 (1965), s. 47.

[35] *An Outline of Biblical Theology*, Philadelphie 1946, s. 113 nn.

[36] S. Grzybek, dz. cyt., s. 319 n.

[37] H. Cazelles, *Le mythe e l'A. Test.*, dz. cyt., s. 252. Tę samą definicję przyjmuje również F. Festorazzi, dz. cyt., s. 160.

[38] Por. M. Burows, dz. cyt. s. 113 n.; F. Festorazzi, dz. cyt., s. 159; L. A. Schökel, dz. cyt., s. 57.

Jeżeli chodzi o stosunek mitu do historii to przyjmuje się dziś, że mit z natury swej nie jest antyhistoryczny, lecz raczej ahistoryczny, tzn. nie zajmuje się i nie interesuje się w sposób specjalny historią. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość są ściśle ze sobą zespolone. Najlepiej ten aspekt mitu ujął H. Schlier: „Mit nie zna wydarzeń historycznych, nie potrzebuje ich i nie chce. Albowiem to, co on oznajmia (*verkündet*), istotę swą ma nie w tym, że się coś pewnego razu *his et nunc* stało, lecz w tym, że odzwierciedla się w nim wieczne, kosmiczne przeznaczenie człowieka. To, co mit oznajmia, rzeczywistość swą posiada tylko jako symboliczne wydarzenie; rzeczywistość ta polega tylko na tym, co ona oznacza" [39]. F. Festorazzi [40] jest jednak zdania, że nie jest wykluczony mit o podstawach historycznych.

MIT W STARYM TESTAMENCIE

Czy znajdują się mity w Starym Testamencie? Przed odpowiedzią na to pytanie trzeba zawsze zwrócić uwagę na to, jak rozumie się pojęcie mitu: czy w ujęciu dziewiętnastowiecznym, czy współczesnym. Trzeba również pamiętać, że współczesne pojęcie mitu jest jeszcze dosyć płynne i w wielu punktach hipotetyczne i dotąd dyskutowane. Dlatego biblista nawet w aplikacji tej nowej koncepcji mitu do Starego Testamentu musi wykazywać dużo roztropności i zmysłu krytycznego. Nie wolno brać hipotezy za pewnik naukowy i trzeba niekiedy dużo cierpliwości, aby sprawdzić, czy nowa koncepcja przejdzie zwycięsko próbę czasu i dalszych badań. Wreszcie trzeba zawsze pamiętać, że pojęcie mitu jest do dziś jeszcze, przynajmniej w użyciu potocznym, obciążone negatywnym balastem dziewiętnastowiecznym. Używanie tego pojęcia domaga się zawsze jasnego sprecyzowania sensu.

Już z tego wynika, że odpowiedź nie może być jednoznaczna i globalna. Naprzód trzeba powiedzieć, że nie ma w Piśmie Św. mitu w sensie dziewiętnastowiecznym. Charakter monoteistyczny i historyczny religii izraelskiej sprzeciwiał się zdecydowanie wprowadzaniu do niej elementów politeistycznych i zmyślonych. Zdawał sobie nawet z tego sprawę sam Gunkel, który jako jeden z pierwszych dopatrywał się elementów mitycznych w Starym Testamencie, a szczególnie w pierwszych 11 rozdz. Księgi Rodzaju: „Izrael — pisał on — nie był przychylny mitom. Mit bowiem z natury swej jest politeistyczny i przedstawia bardzo często bóstwo jako ściśle złączone z naturą. Izrael zaś od samego początku jest

[39] H. Schlier, *Das Neue Testament und der Mythos*, „Hochland" 48 (1955/56), s. 202—212.

[40] Dz. cyt., s. 159.

nastawiony na monoteizm i tendencja ta (*dieser Zug*) doszła w jego historii do pełnej supremacji". Zdaniem tego uczonego, szczególnie dwa elementy, poza monoteizmem, w religii izraelskiej prowadziły do tej antymitologicznej postawy: 1 — supernaturalizm, który przeciwstawiał się związaniu Boga z naturą, oraz 2 — charakter etyczny religii izraelskiej. Nie waha się powiedzieć ten skądinąd radykalny egzegeta, że właśnie ze względu na owo antymitologiczne nastawienie „Izrael jest prawdziwym cudem spośród wszystkich kulturalnych ludów Wschodu" [41]. Tego samego zdania jest również wielu współczesnych poważnych egzegetów protestanckich: O. Eissfeld [42] jest zdania, że „mitów w ścisłym słowa tego znaczeniu nie ma w Starym Testamencie".

Dużo światła na koncepcję mitu w Piśmie Św. rzuca samo użycie tego słowa w Biblii. W greckim tłumaczeniu Starego Testamentu słowo „mit" występuje tylko jeden raz (Syr 20, 19) i oznacza „słowo" wypowiedziane nie w porę; Wulgata tłumaczy w sposób pejoratywny: *fabula vana*. W księdze Barucha (2, 23) wspomniani są tzw. *mythologoi*, którzy nie znają prawdziwej drogi mądrości. W Nowym Testamencie termin *mythoi* (Wulg. *fabulae*) używany jest zawsze w sensie negatywnym na oznaczenie doktryny nie mającej nic wspólnego z nauką chrześcijańską. Św. Piotr i Paweł gwałtownie występowali przeciw tym, którzy dawali posłuch mitom (1 Tm 1, 4; 4, 7; 2 Tm 4, 4; 2 Pt 1, 16). Mitom przeciwstawiali „zdrową naukę", „depozyt tradycji", wydarzenia historyczne, których byli świadkami. Na oznaczenie nauki objawionej Pismo Św. nigdzie nie używa słowa *mythos*, lecz słowa *martyrion* — świadectwo, lub *logos*. Św. Paweł Stary Testament uważa za „logia Boga". Logos, rozumna myśl, jest podobnie jak religia przezwyciężeniem mitu [43].

Istnienie tego rodzaju mitów w Starym Testamencie jest jednogłośnie odrzucane również przez egzegetów katolickich. Przeciw takiej właśnie przestarzałej dziewiętnastowiecznej koncepcji mitu w Piśmie Św. wystąpił Pius XII w encyklice *Humani generis* [44]: „Jeżeli starożytni hagiografowie zaczerpnęli coś z opowiadań ludowych (co wolno dopuszczać), to nie można nigdy zapominać, że dokonali oni tego pod natchnieniem Bożym, które uchroniło ich od błędu przy doborze dokumentów i właściwej ich oceny. Stąd opowiadania popularne, zawarte w Piśmie Św., nie mogą

[41] *Mythen und Mythologie*, dz. cyt., s. 623 n.

[42] Dz. cyt., s. 45.

[43] J. Schildenberger, *Realtà storica...*, dz. cyt., s. 61 n., P. Rossano, art. cyt., s. 115.

[44] EB, s. 618: tłumaczenie ks. Cz. Jakubca. Genezis, Księga Rodzaju, Warszawa 1957, s. 26.

zgoła być stawiane na tej samej płaszczyźnie co mitologia lub temu podobne opowieści. Te ostatnie bowiem więcej są owocem rozpalonej wyobraźni niż owego umiłowania prawdy i prostoty, jakie w tak wielkim stopniu widnieje w księgach świętych, także i w Starym Testamencie". Wypowiedź ta jest wyrazem postawy egzegezy katolickiej wobec tego problemu.

A teraz powstaje pytanie, czy istnieje w Starym Testamencie mit w ujęciu współczesnym? Należy odpowiedzieć, że kompletny i pełny mit nawet i w tym znaczeniu nie istnieje w Biblii i to z wielu względów: naprzód, jak słusznie podkreślił L. A. Schökel [45], *forma mentis* — mentalność izraelska była typowo historyczna i przeciwstawiała się całkowicie mentalności mitycznej; mit z natury swej ahistoryczny obcy był dla Izraelity. Następnie objawienie judeo-chrześcijańskie nie jest wydarzeniem mitycznym, lecz historycznym; nie posiada charakteru abstrakcyjnego, lecz konkretny i historyczny. Jest on przede wszystkim faktem historycznym i posiada formę historyczną; to święta historia wkroczenia konkretnej osoby, Boga w przestrzeń i czas, czyli w świat, w celu zjednoczenia się z konkretnymi osobami, z ludem wybranym. Odpowiedź ludu na tę interwencję jest również istotnym elementem tej historii. Stąd właśnie objawienie ma cechy wielkiego dialogu; nawet motywację etyczną czerpano z wydarzeń i faktów tej świętej historii. Dlatego naród izraelski posiadał bardzo wyczulony zmysł historyczny, nie spotykany u żadnego z ludów Wschodu. Gdy narody pogańskie zajmowały się mitem, który jest ahistoryczny, bez przeszłości i przyszłości, wtedy Izrael wspominał dawne dzieła Boże i wyczekiwał jeszcze innych zbawczych czynów Bożych w przyszłości. I tym właśnie różnił się duchowo od ludów pogańskich, z którymi sąsiadował. Nie w sylogizmach mądrości greckiej uczył się poznawać Boga, ani nie w archaicznych opowiadaniach mitu, lecz z własnego doświadczenia historycznego. Historia ludu wybranego zdąża zawsze w sposób linearny w kierunku wyznaczonego i stałego punktu, którym jest dzień Jahwe, dzień zbawienia. Taka właśnie koncepcja historii dała Izraelowi jedyną strukturę duchową i wyższość nad innymi ludźmi. Ludy ościenne zaś w pojęciach swych miały tylko naturalną strukturę cykliczną i mityczną i nie mogły pojąć procesu organicznego skierowanego ku przyszłości [46]. Dzięki temu, idąc za słusznym zdaniem R. Marlé [47], w ogólnym znaczeniu całe objawienie Starego Testamentu można uważać za „długi proces odmitologizowania", a nie mitologizacji, jak chce Kosidowski.

---

45 *Atteggiamenti dei cattolici...*, dz. cyt., s. 57.

46 P. Rossano, art. cyt., s. 117 n.

47 Art. cyt., s. 196.

Natomiast jest problemem otwartym, czy istnieją w Starym Testamencie pewne formy lub motywy literackie mityczne, które są używane najczęściej w poezji dla wyrażenia transcendentnej rzeczywistości religijnej lub historycznej. J. L. Mc Kenzie, po wyłożeniu współczesnych koncepcji mitu, tak odpowiada na to pytanie: „Jest rzeczą słuszną postawić jeszcze raz problem mitu i Starego Testamentu. Dotychczasowa bowiem negacja mitu w Starym Testamencie nie odnosi się do mitu w ujęciu badań współczesnych. Badania te mogą uczynić możliwym przyjęcie mitu jako środka do wyrażenia prawdy, i jako taki nie jest on wykluczony z form literackich Biblii". I tylko w tym sensie literackim można mówić o istnieniu mitu, lub raczej rodzaju literackiego mitycznego w Biblii. Motywy literackie mityczne, które u innych ludów były w powszechnym użyciu, w Biblii są używane w sposób poetycki na wyrażenie transcendentnej rzeczywistości religijnej, posiadającej podłoże i odpowiedniki historyczne. Liczba poważnych badaczy katolickich, opowiadających się za powyższym rozwiązaniem problemu mitu w Starym Testamencie jest dosyć pokaźna i ciągle wzrasta. Krótki przegląd aplikacji nowej koncepcji mitu do Starego Testamentu jest bardzo pouczający. Za pierwszą, głęboko udokumentowaną próbę w tej dziedzinie trzeba uważać pracę H. Cazellesa; po przeglądzie współczesnych badań nad mitem w Starym Testamencie, po wspomnianej już definicji mitu jako rodzaju literackiego, oraz po analizie mitu w środowisku biblijnym, próbuje wyjaśnić relację, jaka istnieje między mitem a Starym Testamentem. Kiedy Izrael wchodził w środowisko ówczesnej kultury z obowiązkiem wyrażenia ludzkim językiem objawienia, którego był dziedzicem i nosicielem, stanął od razu wobec różnego rodzaju mitów, szczególnie mezopotamskich, egipskich i kananejskich. Nic więc dziwnego, że mógł z nich zaczerpnąć pewne elementy literackie, które nadawały się do wyrażenia prawdy Bożej; bez trudności można jednak dostrzec jak myśl biblijna przetwarzała owe mityczne rodzaje literackie, aby je nagiąć do wymogów objawienia, które miały przekazywać. Nie we wszystkich księgach Starego Testamentu w równym stopniu spotyka się literackie elementy mityczne. I tak w literaturze, pochodzącej ze „środowiska zdobycia" Palestyny, przechowanej w królestwie północnym (elohista, kampania Jozuego, kantyk Debory, proroctwo Ozeasza) spotyka się raczej elementy epickie, a nie mityczne. Dokument jahwistyczny, zredagowany za czasów Salomona, posiada charakter uniwersalistyczny. Jahwista starał się zbawczy plan Boga Abrahama przedstawić jako historię począwszy od początków ludzkości. Aby opisać stan człowieka pierwotnego, jego relacje z Bogiem, autor był wprost zmuszony, aby użyć języka i sposobu

wyrażania się ludzi jego czasów. Dlatego w tej grupie literatury biblijnej spotyka się najwięcej literackich elementów mitycznych. Deuteronomista i Prorocy w walce o czystość jahwizmu charakteryzują się zdecydowaną reakcją przeciw ościennym kulturom pogańskim, a konsekwentnie również przeciw koncepcjom mitycznym. Prorocy zwracając się do prostego ludu używają mowy obrazowej, niekiedy zbliżonej do obrazów mitycznych, lecz je transponują, nadając im zupełnie inny sens [48]. Trzeba podkreślić jeszcze, że H. Cazelles, wskazując na te elementy mityczne, zawsze ma na uwadze rodzaj literacki, a nie treść doktrynalną. Na gruncie katolickim H. Cazelles miał jednak swych poprzedników, co zresztą sam lojalnie podkreśla. Już w 1950 r. A. Kolping [49] porównując biblijny opis raju i upadku z literaturami Wschodu pisał: „nie można przeoczyć faktu, że sposoby wyrażania się mają ten sam charakter w izraelskich opisach co i wschodnich. Gdyby słowo mit nie było tak bardzo skompromitowane..., można by mówić bez zastrzeżeń o tym samym formalnie mitycznym rodzaju literackim". A. M. Dubarle [50] zaś jest zdania, że opisy dotyczące początków świata i człowieka zbliżone są do faktów znajdujących się w literaturze, należącej do mitów, lecz treść i orientacja myśli mitycznej została jednak głęboko zmodyfikowana przez historyczną wiarę Izraela.

Jak wyniką z tych rozważań, można przyjąć, że pisarze biblijni w opisie stwórczej i zbawczej interwencji Boga w świat musieli z konieczności posłużyć się wyrażeniami i wzorami literackimi odpowiadającymi rozwojowi ich epoki; czerpali je często ze świata, który ich otaczał. A ponieważ ówczesna kultura przeniknięta była mitologią, dlatego też język hagiografów nosi niekiedy piętno mitu. Objawienie w epoce pierwotnej, „mitycznej" narodu posiada charakter odpowiadający i zrozumiały dla tej epoki, musi więc być przedstawione językiem i stylem tej epoki. Trzeba jednak zawsze pamiętać, że elementy mityczne, spotykane w Starym Testamencie, zostały głęboko przemienione i sprowadzone tylko do wzorów literackich i do kategorii czysto formalnych. Mit spełnia w pewnym sensie w formie popularnej funkcję *analogiae entis*. Autorzy biblijni, posługujący się niekiedy językiem mitu, zawsze jednak wyrażają przy jego pomocy historyczną doktrynę zbawienia, która może również istnieć samodzielnie bez tych elementów mitycznych [51]. Zjawisko to można porównać z pracą pierwszych artystów

[48] H. Cazelles, *Mythe et l'Ancien Testament*, dz. cyt., s. 257—260.

[49] *Inhalt und Form in dem Bericht über Urstand und Erbsünde*, w: *Festschrift Nötscher*, Bonn 1950, s. 147.

[50] *Le péché originel dans l'Ecriture* („Lectio Divina" 20), Paris 1958, s. 53. Część ta jednak była wcześniej publikowana w RB 64 (1957) s. 5—34.

[51] Por. P. Rossano, art. cyt., s. 118.

nowej religii, którzy najczystsze idee chrześcijańskie przedstawiali w oparciu o wzory i inspirację sztuki pogańskiej: najstarsze figury Chrystusa Dobrego Pasterza wzorowane były na Merkurym, głowa Chrystusa na mozaice w kościele św. Pudencjanny w Rzymie wzorowana jest na głowie Jowisza. Ci sami artyści używali niekiedy obrazów pogańskich na przedstawienie treści chrześcijańskich. Podobnie i hagiografowie Starego Testamentu wykorzystali elementy mityczne i wprzęgli je w pewien sposób w służbę historii zbawienia.

Przy wszelkich więc próbach „odmitologizowania" Starego Testamentu zawsze będzie wchodził w grę problem formy i języka, problem przeniesienia doktryny z jednej mentalności do drugiej, z formulacji symboliczno-obrazowej do formulacji abstrakcyjno-racjonalnej. W takim właśnie znaczeniu — jak słusznie pisze P. Rossano [52] — przykładem „odmitologizowania" jest św. Tomasz w swych komentarzach biblijnych, czy *Summie Teologicznej*.

Klasycznym przykładem wykorzystania przez autorów biblijnych literackich elementów mitycznych jest opis raju. Każdy obeznany z literaturą i mitologią Wschodu dostrzeże bez trudności wiele wspólnych obrazów i wyrażeń we wspomnianych tekstach i w opowiadaniu biblijnym: drzewo życia, wąż, cherubiny, płomień błyszczącego miecza. Pisarz posłużył się tymi obrazami i symbolami do wyrażenia nauki, która się zupełnie różniła od ówczesnych koncepcji mitycznych. Autor w wielu punktach zmienił nawet sens obiegowy tych form literackich, aby były odpowiedniejsze do oddania jej oryginalnej treści: drzewo życia np. w tekstach mitologicznych jest symbolem nieosiągalności życia wiecznego, wiedza ma charakter magiczny i nic nie pomaga człowiekowi w zaspokojeniu jego aspiracji, wąż wreszcie występuje raczej jako geniusz panujący nad życiem i śmiercią, a nie jako istota zła. Zasadnicza jednak różnica tkwi w całokształcie treści opisu biblijnego. Teksty wschodnie podają koncepcję przeznaczenia człowieka typowo pesymistyczną: absolutna niezdolność osiągnięcia lepszego losu, stąd brak jakiejkolwiek nadziei na przyszłość; przeciwnie zaś — tekst biblijny mocno akcentuje tę nadzieję. Cierpienia ludzkie i śmierć w ujęciu tekstów mitologicznych nie znajdują żadnego lekarstwa, a nawet wystarczającego wyjaśnienia, teksty biblijne natomiast problem ten rozwiązują. Stąd pewne teksty z eposu *Gilgamesz* oskarżają bogów o los człowieka. W opisie biblijnym jest również filozofia ludzkiego przeznaczenia, lecz jest ona apologią, a nie oskarżeniem Boga. Pojęcie Boga jest również całkowicie nowe: Bóg jeden, mądry i dobry nie jest

[52] Tamże, s. 118.

przyczyną smutnego losu ludzkości; przyczyną jest wina człowieka. W dotychczas znanych tekstach wschodnich nie ma mowy o upadku, winie człowieka i zasłużonej karze; nie znaleziono również takiego tekstu mitologicznego, który równocześnie mówiłby o raju, o drzewie wiedzy, kuszeniu, grzechu pierwszych ludzi oraz o cierpieniu i śmierci jako konsekwencji tego grzechu. Do takich wniosków doszedł wybitny orientalista włoski E. Galbiati [53] po drobiazgowym i ściśle naukowym porównaniu tekstów wschodnich z biblijnym opisem raju. Dlatego nie można się zgodzić z następującym zdaniem Kosidowskiego: „Jeżeli chodzi o raj, to jest on również tworem wyobraźni sumeryjskiej" (s. 20). Można natomiast powiedzieć, że niektóre obrazy, symbole, czy formuły literackie biblijnego opisu raju pochodzą z literatury sumeryjskiej. Nie da się jednak tego powiedzieć o treści.

To niewątpliwe istnienie literackich elementów mitycznych w bibiblijnym opisie raju czy też w ogóle w pierwszych trzech rozdziałach Księgi Rodzaju skłoniło niektórych egzegetów do przyjęcia tzw. mitycznego rodzaju literackiego. Prof. F. Festorazzi [54] utrzymuje, że pierwsze trzy rozdziały Księgi Rodzaju są opowiadaniem należącym do rodzaju literackiego „mitycznego" powstałego pod wpływem idei mądrościowej. Przyjmuje on oczywiście pojęcie mitu w znaczeniu współczesnym, oraz podkreśla z naciskiem, że fakty o których jest mowa w Rdz 1—3, są historyczne. Elementy literackie mityczne spotyka się tylko w sposobie prezentacji tych faktów. Mimo to jednak artykuł ten sprowokował we Włoszech krótką polemikę; w czasopiśmie „Palestra del Clero" (z 15 września 1961 r.) przeciw artykułowi F. Festorazziego wystąpił F. Spadafora, profesor uniwersytetu Lateraneńskiego, znany dobrze z niedawnych polemik rzymskich; jego zdaniem artykuł ten jest przykładem „interpretacji zbyt liberalnej ksiąg historycznych Starego Testamentu". W obronie atakowanego wystąpił wybitny orientalista i egzegeta włoski E. Galbiatti [55], wykazując bezpodstawność zarzutów. Prof. Spadafora miałby rację, gdyby wyrażenie „rodzaj literacki mityczny" użyte było w znaczeniu potocznym lub dziewiętnastowiecznym, gdy tymczasem cały artykuł miał na celu zapoznanie z nową koncepcją mitu, zaznaczając często, że terminologia ta przedstawia duże niebezpieczeństwo nieporozumień, szczególnie u niespecjalistów. Dlatego proponuje nawet zmianę. Ponieważ jednak nie ma tej nowej terminologii, dlatego z konieczności podejmując tę problematykę, trzeba użyć terminologii dotąd przyjętej. Najważniejszy zarzut, a mianowicie

53 *Pagine difficili della Bibbia*, Genova 1954, s. 147 n.

54 Art. cyt., ss. 156, 170.

55 *Il genere letterario mitico: precisazioni*, „Rivista Biblica" 10 (1962) s. 189 nn.

ograniczanie waloru historycznego ksiąg Starego Testamentu, jest również bezpodstawny, gdyż Festorazzi z naciskiem i kilkakrotnie podkreśla, że fakty z Rdz 1—3 są historyczne, tj. „rzeczywiście się zdarzyły", stoją na początku „historii linearnej". Druga sprawa jednak, o której musi pamiętać egzegeta, to stopień historyczności tych opowiadań. Papieska Komisja Biblijna [56], mówiąc o historyczności pierwszych jedenastu rozdziałów Księgi Rodzaju utrzymuje, że jest to historia, lecz nie w sensie historii klasycznej czy współczesnej. Co to znaczy konkretnie? Grzech pierworodny, opisany w Rdz 3, jest faktem historycznym, nie można jednak powiedzieć, że wszystkie szczegóły, przy pomocy których fakt ten został zaprezentowany, opisany, są również koniecznie historyczne. Np. nie jest wcale konieczne — według wielu egzegetów — dla historyczności Rdz 3, aby próba polegała na spożyciu fizycznego owocu. I właśnie w tej, i tylko w tej dziedzinie prezentacji faktu historycznego lub nauki teologicznej jest miejsce na pewne elementy literackie mityczne.

Podsumowując te dotychczasowe badania trzeba powiedzieć za R. Marlé [57], że „elementy mityczne, które mógł czasem zachować Stary Testament, są jak słowa jakiegoś zdania, w których całości dopiero należy szukać sensu. I sens ten jest zupełnie inny, niż mityczny. Zawiera on akt stwórczy i historyczne dzieło całkowicie niezasłużonego zbawienia, którego człowiek nie mógłby ani sprawić, ani nawet wymyślić". Jednym słowem twierdzeń Biblii trzeba szukać w sądach, jakie ona formułuje, a nie w pojęciach, jakimi się posługuje w formowaniu tych sądów. Pojęcia te czy terminy mogą być różnej proweniencji, nawet mitologicznej. Uwzględnienie tego prawa, które odnosi się do każdego ludzkiego języka, może ustrzec interpretatora i czytelnika Biblii od wielu nieporozumień. I w tym właśnie współczesnym znaczeniu literackim mit może być przyjęty przez egzegetę katolickiego, przynajmniej jako hipoteza robocza; winien być jednak — jak słusznie postuluje L. A. Schökel [58] — przez katolików studiowany i pogłębiany.

---

[56] Por. *Breviarum Fidei*, s. 71.

[57] Dz. cyt., s. 196: „Die mythischen Elemente, die das AT bisweilen beibehalten mag, sind wie die Worte eines Satzes, in diesen Ganzheit erst der Sinn zu suchen ist. Und dieser Sinn ist alles andere als mythisch: Er beeinhaltet den Schöpfungsakt und den geschichtlichen Werk eines vollständig ungeschuldeten Heiles, das der Mensch weder hervorbringen noch auch nur denken konnte".

[58] *Atteggiamenti dei cattolici...*, dz. cyt., s. 58.

3. STARY TESTAMENT A ARCHEOLOGIA

Warstwa archeologiczno-historyczna *Opowieści*, która stanowi główny zrąb książki Kosidowskiego, posiada największą wartość naukową. Zebrał on wiele dobrego materiału, jaki dostarczyła współczesna archeologia dla naświetlenia Biblii; zgromadził w swej książce bogatą dokumentację, przemawiającą na rzecz historyczności patriarchów; dzieje Józefa egipskiego oraz pobyt Żydów w Egipcie i ich wyjście również zostały obszernie udokumentowane. Najwięcej realiów archeologicznych spotyka się w rozdziale poświęconym rozdzielonym Królestwom. Dane te zostały skrzętnie zebrane, opisane płynnym i pięknym stylem, a nawet można powiedzieć z wielką pasją i zamiłowaniem do starożytności. Dlatego też niektóre stronice *Opowieści* czyta się z przyjemnością i satysfakcją. Kosidowski zmuszony był tym bogatym materiałem faktograficznym do stwierdzenia: „Z drugiej strony inskrypcje i dokumenty egipskie, asyryjskie, chaldejskie i perskie pozwoliły nam ustalić, że nie wszystko w Biblii jest legendą i fantazją, że w jej narracji tkwią niby kamienie milowe pewne fakty historyczne prawdziwe..., że jest ona jednym z największych arcydzieł literatury światowej, dziełem wyjątkowego realizmu, w którym przelewa się i kipi autentyczne życie. Po prostu trudno uwierzyć, że ów bogaty kalejdoskop opowieści, pełnych plastyki, ruchu i kolorytu, oraz ludzi w ciało i krew obleczonych — mógł powstać w tak odległej przeszłości i że przetrwał do naszych czasów" (s. 8). W tej chwili, po kilku wydaniach *Opowieści*, jest już rzeczą pewną, że ten wątek książki spełnia bardzo doniosłą rolę w formowaniu pozytywnej postawy wobec Biblii jako dzieła historycznego i literackiego, szczególnie w środowiskach laickich. A to jest już bardzo dużo. Przeciętny czytelnik niewiele orientuje się w zawiłościach krytyki literackiej, ale działają na niego realia archeologiczne, które — jak wykazał obszernie Kosidowski — przemawiają na korzyść historyczności Biblii. Trzeba jednak zaznaczyć, że i ta warstwa książki budzi wiele zastrzeżeń z punktu widzenia ścisłości naukowej.

SPRAWA METODY

Człowiek współczesny wychowany w świecie, w którym liczy się tylko eksperyment, wszystko chce zbadać, sprawdzić i zobaczyć własnym okiem; z tym samym krytycyzmem człowiek ten podchodzi do Biblii. Dla wielu już nie wystarcza to, że Biblia mówi o jakiejś osobie, miejscu, o jakimś wydarzeniu czy też opisuje

sposoby życia, myślenia tak bardzo różne od naszego; chcą oni koniecznie sprawdzić, czy ta osoba istniała naprawdę, czy to miejsce rzeczywiście znajdowało się tam, a nie gdzie indziej, czy były rzeczywiście takie zwyczaje w owym czasie. Współczesny krytyczny czytelnik chce sprawdzić to wszystko w oparciu o materiał konkretny, dokumentalny, różny od tekstów biblijnych. I tym właśnie nastawieniem i ciekawością współczesnego człowieka tłumaczy się to wielkie powodzenie prac popularyzacyjnych z dziedziny archeologii. Nastawienie to posiada dużo wartości pozytywnych, ale jednocześnie kryje w sobie niebezpieczeństwo dla prawdziwej nauki. Ta tendencja do „udowodnienia" czy do „potwierdzenia" za wszelką cenę Biblii przez archeologię zaciążyła na wielu publikacjach popularnych. Dlatego właśnie książka W. Kellera, *A jednak Pismo Św. ma rację*, jednogłośnie była źle przyjęta przez specjalistów. Aby się o tym przekonać, wystarczy przestudiować chociaż kilka naukowych recenzji [1]. Tendencja ta doprowadziła go nawet do naciągania faktów. Następnie cała książka narzucała publiczności zupełnie błędną postawę, tak wobec Biblii, jak i archeologii: W. Keller [2] wykorzystał archeologię przeciw krytyce biblijnej: „Wobec przemożnej obfitości autentycznych i pewnych wyników badań prześladowało mnie stale twierdzenie, skierowane do powątpiewającej i od wieków aż po dziś dzień starającej się przynieść Biblii ujmę krytyki: «A jednak Pismo Święte ma rację»". Archeologia została więc wykorzystana przeciwko krytyce. Krytyka — według Kellera — była przeciwko Biblii, archeologia zaś przemawiała na jej korzyść, jednym słowem, poniżenie krytyki, a triumf archeologii. Taki jest ton, istota i cel wspomnianej książki. Wiele autentycznych danych, przedstawionych pięknym i przystępnym stylem, zostało skażonych tą tendencją i mentalnością. Takie podejście do Biblii i archeologii panowało jeszcze przed czterdziestu laty, ale nie dziś. Obecnie nie istnieje już przeciwstawienie: „krytyka — archeologia". W. F. Albright, jeden z największych współczesnych archeologów, jest równocześnie wybitnym krytykiem. Współcześnie bibliści łączą studium metod krytycznych ze studium archeologii. Archeologia i krytyka harmonijnie naświetlają Biblię. W tendencji Kellera do „udowadniania" za wszelką cenę Biblii zawierała się nieufność do jej informacji, jakaś skrajna postawa apologetyczna i obawa przed wszelką krytyką. Taka mentalność w podejściu do Biblii i archeologii należy już do przeszłości. Po większej części — pisze E. Wright [3] —

[1] Podsumowanie tych krytycznych wypowiedzi specjalistów o książce W. Kellera podaje L. A. Schökel, dz. cyt., s. 76—80.

[2] Dz. cyt., s. 9.

[3] *Biblische Archeologie*, Göttingen 1958, ss. 9, 19 n.

archeologia potwierdziła i naświetliła historię biblijną w wielu punktach dotąd wątpliwych czy dyskutowanych, tak że nikt nie może jej dziś uważać za zbiór mitów i legend... W tej perspektywie biblista specjalista już nie pyta, czy archeologia „udowadnia" Biblię. Wie on bowiem dobrze, iż odpowiedź jest twierdząca w tym sensie, że odkrycia archeologiczne oświetliły w wieloraki sposób języki, życie i zwyczaje ludów, ich historię. Specjalista wie jednak dobrze, że celem głównym archeologii nie jest „udowadnianie", lecz „odkrywanie".. Przeważająca większość faktów ani nie „udowadnia", ani nie „dyskretuje", lecz uzupełnia tło i tworzy ramy historii. Jest rzeczą pożałowania godną, że ta mania do „udowadniania" Biblii spaczyła tyle książek popularyzacyjnych. Materiał dowodowy został niewłaściwie użyty, a wyprowadzone wnioski są naciągane, błędne lub tylko połowicznie prawdziwe. Naszym ostatecznym celem nie jest „udowadnianie", lecz „prawda".

W warstwie archeologicznej *Opowieści biblijnych*, zapewne nie bez wpływu Kellera, można bez trudności dostrzec wiele z postawy apologetycznej. Twierdzenie to może się wydawać dziwnym, niemniej tak jest faktycznie: w archeologii biblijnej Kosidowski jest apologetą i to jeszczę apologetą bardzo tradycyjnym. Jest on wprost zafascynowany tą pracą „udowadniania" i „potwierdzania" informacji biblijnych danymi archeologicznymi. „Zdumiewającą rzeczą jest to — pisze — że archeologia w całej rozciągłości potwierdziła informacje Biblii. Na obszarze dawnych państewek filistyńskich wydobyto ogromną ilość przedmiotów z żelaza, podczas gdy w innych stronach Kanaanu są one rzadkością" (s. 197). A gdzie indziej takie spotykamy zdanie: „Odkrycia archeologiczne, dokonane w Egipcie i Mezopotamii, potwierdzają w sposób zdumiewający ścisłość i prawdomówność wymienionych poprzednio tekstów biblijnych" (s. 314). „W związku z niewolą babilońską stwierdziliśmy, że niektórzy wysiedleńcy judzcy dorobili się na obczyźnie majątków. Potwierdziła to w frapujący sposób archeologia, gdy ekspedycja amerykańska odnalazła w Nippur część archiwum firmy bankowej «Muraszu i synowie» (s. 322 n.). Zdania te są jak gdyby żywcem wzięte z dzieł chrześcijańskich apologetów Biblii.

Keller przeciwstawił archeologię krytyce literackiej, gromadząc obfity materiał faktograficzny na uzasadnienie, że „Pismo Św. ma rację"; zawiłościami krytyki literackiej niewiele się interesuje. Kosidowski zaś, który w archeologii jest apologetą podobnie jak Keller, dużo miejsca poświęca również krytyce literackiej. W tej jednak ostatniej dziedzinie jest skrajnie radykalny, reprezentuje bowiem — jak wykazano wyżej — w przeważającej części

burzącą racjonalistyczną krytykę końca XIX i początku XX wieku. Keller przy pomocy archeologii zwalczał tezy skrajnej krytyki, w książce Kosidowskiego te dwa zasadnicze wątki jego pracy, niezharmonizowane ze sobą, idą w przeciwnych sobie kierunkach: jeden burzy wszystkie tradycyjne poglądy, drugi zaś to samo odbudowuje. Zjawisko to można obserwować na przestrzeni całej książki. I tu jest chyba źródło tych różnorodnych reakcji, jakie budzą *Opowieści*. Każdy bowiem może znaleźć w książce coś, co mu odpowiada i zgodne jest z jego koncepcją Biblii: człowiek uznający wartości religijne i historyczne Pisma Św. znajdzie bogaty materiał archeologiczny, przemawiający za historycznością badań biblijnych, człowiek zaś negatywnie nastawiony do treści biblijnych w krytyce literackiej Kosidowskiego będzie szukał potwierdzenia swych poglądów. Cała trudność polega jednak na tym, że we współczesnej biblistyce nie istnieje przeciwstawienie między krytyką a archeologią. Obydwie dyscypliny wzajemnie współpracują i uzupełniają się. Wspaniałym przykładem tej harmonijnej współpracy archeologii z krytyką jest *Archeologia Palestyny* W. F. Albrighta, a szczególnie jej ostatnie syntetyczne rozdziały: archeologia nie jest przeciw krytyce, zmusza jednak ciągle wynikami swych badań do zmiany lub korekty przestarzałych i zbyt skrajnych tez krytyki. Współczesna krytyka biblijna, dzięki właśnie archeologii, przestała już być krytyką burzącą, jak to miało miejsce na początku tego wieku. Trzeba więc powiedzieć, że to rozminięcie się krytyki i archeologii w książce Kosidowskiego jest bardzo poważnym mankamentem metodologicznym.

Przykładów tego zjawiska można spotkać bardzo wiele. Księgę Jozuego rozważa Kosidowski najprzód w świetle krytyki literackiej, a następnie w świetle archeologii. Badania literackie doprowadziły go do wniosku, że księga ta „nie jest wiarogodna jako źródło historyczne" (s. 170), a nawet sama osoba Jozuego jest wielce problematyczna. Przechodząc do archeologii bardzo obszernie wykazuje, ile to już odkopano miast wspomnianych właśnie w księdze Jozuego i zgodnie z jej relacją. „Nie wykryto śladów pożaru i spustoszeń w mieście Gibeon, co właśnie potwierdza opowieść biblijną. Gibeon kapitulował przecież dobrowolnie i w ten sposób uniknął zagłady" (s. 172). A na następnej stronicy czytamy: „Wróćmy jednak do kampanii Jozuego. Jeżeli miasta, o których wiemy, iż spalone zostały w XII wieku p. n. e., połączymy na mapie kreską, otrzymamy prawdziwy szlak jego podbojów". Cała ta część archeologiczna, bardzo bogata w realia, jest faktycznie odbudowywaniem wartości historycznej księgi Jozuego; czytelnik spotkał w niej wiele przekonywających argumentów za wiarygodnością tego dzieła. Bez trudności dostrzega się niezgodność

między wnioskami krytyki i archeologii. Wartość krytyki, po przestudiowaniu całego rozdziału, staje pod znakiem zapytania. To narzucające się podejrzenie czytelnika jest słuszne: archeologia rzeczywiście zmusiła do skorygowania skrajnej, przestarzałej krytyki literackiej tej księgi. „Pierwszym z wielu problemów — pisze G. Bressan [4] — jakie nastręcza księga Jozuego, jest jej wiarogodność jako źródła historycznego. Była ona negowana pogardliwie przez krytyków akatolickich ubiegłego wieku, w ostatnich jednak dziesiątkach lat uczyniła gigantyczne kroki naprzód dzieki lepszej znajomości starożytnego Wschodu, którą zawdzięczamy szczególnie archeologii; dziś tylko jakiś odosobniony historyk utrzymuje jeszcze ten pogląd negatywny, formalnie odrzucony przez większość uczonych... Archeologia, oczywiście, gwarantuje historyczność substancjalną opowiadania biblijnego, nie zaś poszczególne detale zdobycia (Palestyny)". G. E. Wright [5], którego A. Rolla nazywa jednym z najwybitniejszych archeologów i egzegetów naszych czasów, a który prowadził badania archeologiczne na Tell Balata (Sychem) w pobliżu studni Jakubowej, w swej monumentalnej *Archeologii biblijnej* napisał krótko, ale wymownie: „Księga Jozuego jest rozdziałem z historii Izraela w ziemi obiecanej".

Drugim analogicznym przykładem jest historia patriarchów izraelskich w ujęciu Kosidowskiego. Po zebraniu obfitego materiału archeologicznego, który przemawia na korzyść historyczności tych opisów, konkluduje: „Jest wykluczone, by wszystkie te szczegóły i szczególiki, odtwarzające z taką wiernością obraz odległych epok, mogli wymyślić kapłani żyjący w VI w. p. n. e., a więc w warunkach społecznie i obyczajowo zgoła odmiennych". (s. 58). Kiedy jednak przechodzi do omawiania tej samej sprawy z punktu widzenia literackiego i filologicznego, wtedy skłania się do interpretacji „plemiennej". Podobne zjawisko można spotkać w *Opowieściach* przy omawianu historii Józefa egipskiego czy Mojżesza.

OD POTOPU DO JERYCHA

Największym jednak niebezpieczeństwem, jakie niosła ze sobą wspomniana tendencja do „udowadniania", było naciąganie faktów archeologicznych, byle tylko znaleźć za wszelką cenę potwierdzenie dla informacji Biblii. Typowym przykładem jest wspomniana książka Kellera. Specjaliści zarzucają mu szczególnie dwie nieścisłe i przestarzałe już informacje: o potopie biblijnym i badaniach archeologicznych L. Wooleya oraz o murach Jerycha

---

[4] *Giosuè il condottiero* w: *Cento problemi biblici*, dz. cyt., s. 142.

[5] *Biblische Archeologie*, dz. cyt., s. 62.

i pracach wykopaliskowych pani K. Kenyon [6]. Dziwnym zbiegiem okoliczności również i informacje Kosidowskiego w tych dwu sprawach są nieścisłe i zawierają podobne błędy, co informacje Kellera. Nie wydaje się jednak, żeby Kosidowski czynił to celowo; jest to raczej wynikiem bezkrytycznego korzystania ze wspomnianej książki i z nieścisłej popularnej literatury. Kosidowski podaje, że wielki archeolog angielski L. Woolley, natknął się przy wykopaliskach w Ur na ślady potopu, którego ofiarą padła cała Mezopotamia. „Był to więc kataklizm na skalę rzadko w dziejach spotykaną, niemniej o charakterze lokalnym" (s. 24). A teraz zobaczmy, skąd ta wiadomość, i co mówi dziś o tym archeologia. W latach 1922—1934 Wooley kierował około dwunastoma kampaniami archeologicznymi w okolicy dawnego Ur, w południowej Mezopotamii. Wykonano kilka wykopów w głąb wzgórza i w warstwie pochodzącej z czwartego tysiąclecia przed Chr. natrafiono na pokład mułu rzecznego, lub osadu, sięgającego prawie trzech metrów — wyraźny dowód przerwania osiedlenia na tym terenie, pod mułem bowiem znaleziono znowu ślady kultury ludzkiej. Woolley rzeczywiście był przekonany, że znalazł materiał dowodowy potopu Noego, i dał temu wyraz w swej książce pt. *Ur of the Chaldees* (1929, s. 29). Wiadomość ta została entuzjastycznie przyjęta przez autorów książek popularnych. Od Woolleya przejął ją i spopularyzował Chr. Marston, za nim zaś — W. Keller. Tymczasem dalsze wykopaliska archeologiczne sprawiły wielką niespodziankę: zrobiono jeszcze kilka nowych wykopów w Ur, aż do calca i nie napotkano na żaden muł. Na pięć sondaży tylko w dwu były ślady mułu. Wniosek jest już bardzo prosty: ów „wielki kataklizm na skalę rzadko w dziejach spotykaną" — jak pisze Kosidowski — nie ogarnął nawet całego miasta. Znaleziony muł nie otaczał nawet całego wzgórza na którym leżało Ur. Woolley w następstwie tych odkryć i pod naciskiem krytyki skorygował swe dawne poglądy utrzymując, że ów muł nie pochodzi z potopu, czy nawet z wylewu, lecz ze zbiornika wody, który przez wieki otaczał dużą część miasta [7]. Jest to drobny szczegół w *Opowieściach*, ale rzuca dużo światła na dokładność informacji. W innych miastach Mezopotamii natrafiono również na ślady mułu, lecz pochodził on z różnych okresów czasu i zawsze miał charakter niewielkiego, lokalnego wylewu. Śladów potopu, obejmującego całą Mezopotamię, archeologia nie znalazła. Nie znaczy to oczy-

---

[6] Por. L. A. Schökel, dz. cyt., s. 78 n.

[7] O pomyłce L. Woolleya i o tym, czy archeologia znalazła ślady potopu, por.: J. Bright, *Has Archaeology found evidence of the Flood?* w: *The Biblical Archaeologist Reader*, New York 1961 s. 32—40. Por.: L. A. Schökel, dz. cyt., s. 78. A. Clamer, *La Genèse*, Paris 1953, s. 200.

wiście, że potopu nie było. Tradycję bowiem o potopie spotyka się w różnorodnych wersjach w bardzo wielu odległych od siebie krajach: w Grecji, Mezopotamii, Indiach, na Malajach, w Polinezji. Tradycja ta znana jest również na półkuli zachodniej. Podania o potopie mają wiele podobieństw, co nie może być zwykłym przypadkiem, lecz jest echem jakiegoś wielkiego wydarzenia. Tradycje te pochodzą z jednego wspólnego pnia i są pogłosem wielkiego kataklizmu, który miał miejsce w zaraniu historii ludzkości. Umiejscowienie tego kataklizmu w czwartym tysiącleciu przed Chr. jest nie do przyjęcia nie tylko ze względów archeologicznych, lecz również historycznych. Tak szerokie rozprzestrzenienie się tradycji o potopie wymagało bowiem o wiele więcej czasu.

Drugim, jeszcze bardziej rażącym przykładem błędnej informacji w *Opowieściach* jest słynna sprawa murów Jerycha. Kosidowski wspomina o najnowszych pracach wykopaliskowych prowadzonych w tym mieście pod kierunkiem archeologa angielskiego, dr Katarzyny Kenyon. Badania te „rzuciły wiele światła na historię tego starożytnego miasta. Od 1952 r. ekspedycja brytyjska przeprowadza tam nieprzerwane prace wykopaliskowe" (s. 118). Po takim oświadczeniu czytelnik jest przeświadczony, że Kosidowski zna wyniki tych badań i informuje poprawnie. Niestety, tak nie jest. Jedyna prawdziwa informacja o wynikach badań K. Kenyon, jaką spotykamy w *Opowieściach*, dotyczy odkrytego przez nią najstarszego, znanego dotąd miasta świata, pochodzącego z epoki neolitu przedceramicznego, z około 7000 r. przed Chr. Miasto to posiadało już wtedy zadziwiający, jak na owe czasy, system fortyfikacji. Istniała w nim sprawna organizacja społeczna, stosowano ciekawą konstrukcję domów, rozwijała się sztuka na wysokim poziomie. Znaleziono również ślady wierzeń religijnych. Kosidowski, po krótkiej i poprawnej informacji o tym mieście, kontynuuje: „W naszym wypadku nie jest to jednak najważniejsze. Ekspedycja brytyjska stwierdziła, że Jerycho istotnie zostało zburzone przez najeźdźców, ale zgliszcza i pogruchotane elementy budowli znajdowały się w warstwie, która pochodzi z XIV, a nie XIII wieku przed naszą erą. Datę jej ustalono na podstawie znalezionych skarabeuszy i charakterystycznych deseni na skorupach ceramicznych" (s. 119). I tu zaczyna się niespodzianka. Najprzód powstaje pytanie, jaka ekspedycja brytyjska to stwierdziła? Z najbliższego kontekstu wynika jasno, że chodzi tu o ekspedycję kierowaną przez K. Kenyon. Kilka wierszy bowiem wyżej przed przytoczonym cytatem czytamy: „Od 1952 roku ekspedycja brytyjska przeprowadza tam nieprzerwane prace wykopaliskowe" (s. 118). Informacja ta jest całkiem fałszywa. Ekspedycja brytyjska, kierowana przez

K. Kenyon, nie tylko nie stwierdziła, że zgliszcza i pogruchotane mury pochodzą z XIV w., ale właśnie jej badania obaliły powszechnie utrzymywaną hipotezę, według której zniszczone mury pochodzą z XIV czy też z XIII w. Badania K. Kenyon wykazały, że z okresu między 1500 a 1200 przed Chr. nie ma prawie żadnych znaczniejszych śladów [8]. Skąd więc ta informacja? Kosidowski pomylił tu dwie ekspedycje brytyjskie, badające mury Jerycha, i wyniki pierwszej (1930—1936), kierowanej przez J. Garstanga, przypisał ekspedycji drugiej, kierowanej przez K. Kenyon. W świetle tych najnowszych wyników badań archeologicznych łatwo już ocenić i dalsze twierdzenia Kosidowskiego. Nie jest zgodne z prawdą twierdzenie, że „przeważa obecnie w kołach naukowych mniemanie, że Jerycho zostało zburzone w XIV wieku przed naszą erą". Takie mniemanie, owszem, panowało, ale tylko do czasu opublikowania wyników badań przez K. Kenyon w 1957 r. Dziś żaden z poważnych archeologów nie utrzymuje, że zburzone mury pochodzą z XIV w. Taką samą wartość przedstawia również następująca informacja: „Odkrywcy Jerycha, jak to już wiemy, twierdzą stanowczo, że warownia ta padła łupem jakichś najeźdźców w XIV w. p. n. e." Tak sądzili pierwsi odkrywcy Jerycha, ale nie twierdzą tego już współcześnie. W świetle tych nowych badań archeologicznych nie ma również podstaw hipoteza amerykańskiego orientalisty, P. Davisa, którą akceptuje Kosidowski. Według tej teorii, jakiś odłam Hebrajczyków wtargnął jeszcze przed Mojżeszem do Kanaanu i zburzył w XIV wieku Jerycho pod wodzą jakiegoś nie znanego nam Jozuego (s. 136). Przykład Jerycha budzi duże zaufanie do współczesnych badań archeologicznych. Widać wyraźnie, że archeologom z prawdziwego zdarzenia nie chodzi ani o „udowadnianie" Biblii za wszelką cenę, ani też o jej dyskredytowanie, ale o prawdę, chociażby ta prawda była niewygodna. K. Kenyon rozpoczęła badania w Jerycho w tym celu, aby definitywnie rozstrzygnąć kontrowersyjną datę zniszczenia miasta przez Jozuego. Nie znalazłszy żadnych śladów z tego okresu, lojalnie o tym poinformowała.

Jak więc przedstawia się w tej chwili stan badań archeologicz-

---

[8] Wyniki swych badań publikowała K. Kenyon na bieżąco w „Palestine Exploration Quarterly": 84 (1952), s. 62—82; 85 (1953), s. 81—95; 86 (1954), s. 45—63; 87 (1955), s. 108—117; 88 (1956), s. 67—82. W roku zaś 1957 opublikowała książkę pt. *Digging up Jericho*, London. U nas na temat wykopalisk pisał ks. M. Peter: *Dookoła problemu Jerycha*, „Ruch Bibl. i Liturg." 14 (1961), s. 198—205. Autor wykorzystał jednak tylko pierwszy komunikat z 1952 r., stąd informacje jego są niekompletne, a konsekwentnie i wnioski nie do przyjęcia. Por. także ks. bp. H. Strąkowski, *Wykopaliska w Jerycho*, „Roczniki Teolog.-Kanoniczne" 10 (1963), s. 93—106. Tenże, *Problem historyczny i literacki księgi Jozuego*, „Ruch Bibl. i Liturg." 14 (1961), s. 82—95.

no-biblijnych nad problemem Jerycha? Pierwsza wyprawa archeologiczna na Tell es-Sultan, uważane za biblijne Jerycho, została zorganizowana przez Niemieckie Towarzystwo Wschodnie w 1907—1909 r. Kampanią tą kierowali E. Sellin i K. Watzinger[9]. Była to jedna z największych kampanii archeologicznych przed pierwszą wojną światową. Wyprawa ta — zdaniem uczonych — w dużym stopniu przyczyniła się do poznania domów i fortyfikacji starożytnego Jerycha. Obliczenia chronologiczne były jednak bardzo niedokładne. Druga ekspedycja, zorganizowana przez uczonych angielskich (1930—36), kierowana była przez wybitnego archeologa, J. Garstanga[10]. Główną zasługą tej kampanii było przedstawienie historycznej ewolucji miasta. Według J. Garstanga, na Tell es-Sultan można rozróżnić w okresie historycznym cztery miasta. Oznaczył je dużymi literami alfabetu: pierwsze miasto (A), znajdujące się w północnej części wzgórza, należy do epoki wczesnego brązu (3200—2100 przed Chr.); drugie miasto (B) pochodzi z epoki brązu średniego (2100—1900 przed Chr.); trzecie miasto (C) z potężnym murem wzmocnionym skarpą obejmowało obszar pięciu hektarów (1900—1550 przed Chr.); to właśnie miasto było najbogatsze i najlepiej się rozwijało. Po zniszczeniu miasta C, w okresie brązu późnego powstało miasto czwarte (D), które się rozprzestrzeniło znowu na wzgórzu i otoczone było podwójnym murem, tzw. mur D. Mury tego ostatniego miasta miały wyraźne ślady zniszczeń, spowodowane pożarem i trzęsieniem ziemi. Garstang sądził, że odnalazł Jerycho i mury zniszczone przez Jozuego. Czas tego zniszczenia ustalił na 1400 rok. Prawie wszyscy egzegeci przyjęli wyniki badań Garstanga. Wielu z nich było przekonanych, że są to mury zniszczone przez Jozuego. I stąd widocznie zaczerpnął Kosidowski ów XIV wiek.

Innego jednak zdania byli wybitni archeologowie: W. F. Albright określał czas zniszczenia murów D na lata 1360—1320, a H. Vincent — na około 1250 r. Radykalna zmiana poglądów nastąpiła dopiero po badaniach K. Kenyon. Kampania ta, dysponująca najnowocześniejszymi środkami technicznymi, rozpoczęła swe prace w 1952 r., przy udziale wielu wybitnych archeologów angielskich i amerykańskich. W 1958 r. zorganizowano już siódmą kampanię. Największą niespodzianką dla archeologów uczestniczących w pracach był brak jakichkolwiek śladów archeologicznych biblijnego Jerycha. Ustalono z pewnością, że podwójny mur D, który

[9] Szczegółowe wyniki tych badań — ze wspaniałymi zdjęciami — zostały opublikowane dopiero w 1913 r. w dziele pt. „*Jericho. Die Ergebnisse der Ausgrabungen*, Leipzig.

[10] Wyniki swych badań opublikował w dziele: *The Story of Jericho*, wyd. 2., London 1948.

otaczał miasto, pochodzi z okresu wczesnego i średniego brązu, tj. z trzeciego tysiąclecia, a nie z 1400 r., jak chciał Garstang. Wykazała to przede wszystkim ceramika, którą znaleziono w pobliżu murów. Mury te były kilkakrotnie restaurowane w trzecim tysiącleciu. Jak więc widać, są one kilka wieków starsze od czasów kampanii zaborczej Jozuego. Na Tell es-Sultan spotyka się dość wyraźne ślady do XVI w. przed Chr. Od tego czasu aż do 1200 r., a nawet — można powiedzieć — do 800 r. przed Chr. nie ma żadnych godnych uwagi śladów. Brak zupełnie ceramiki z tych czasów. W wyniku przeprowadzonych badań — zdaniem E. Wrightą [11] — to wszystko, co mówiono w ostatnim dwudziestoleciu o datowaniu upadku Jerycha, oraz o tym, czy Jozue mógł zdobyć miasto, jeśli jego zburzenie miało miejsce w XIV w., jest już przestarzałe.

Powstaje więc pytanie, gdzie znajdowało się Jerycho Jozuego? Archeologowie odpowiadają na to pytanie z pewnym zakłopotaniem i powątpiewaniem. Jedni — jak np. E. Wright [12] i G. Bressan [13] — utrzymują, że rzeczywiście znajdowało się ono na Tell es-Sultan. Znaleziono bowiem kilka skorupek w trzech grobach i nad źródłem, które pochodzą z okresu 1400—1200 przed Chr. Wynikałoby z tego, że Jerycho z czasów Jozuego nie było jakimś wielkim, imponującym miastem, jak sądził jeszcze J. Garstang. Jeżeli miasto posiadało mury, to były to najprawdopodobniej przystosowane i wykorzystane mury z XVI w. lub jeszcze starsze. Nie ma na to jednak przekonywających dowodów. Nie jest również wykluczone, że warstwa z epoki Jozuego zniknęła całkowicie pod wpływem erozji spowodowanej tropikalną temperaturą, ulewnymi deszczami i wiatrem. Mogły w ten sposób zniknąć drobne pozostałości archeologiczne, ale trudno odnieść to do murów. Dlatego też może nie bez racji pisze E. Wright: „Jest rzeczą możliwą, że Jerycho z czasów Jozuego nie było już wcale fortem". Jak w takim razie zrozumieć wyrażenie: i „runęły mury"' (6, 20)? Cytowany E. Wright tłumaczy to w ten sposób, że dla przybyszów z pustyni było to jednak pierwsze zwycięstwo w Palestynie Zachodniej; wspomnienie wielkiego miasta, które niegdyś istniało na Tell es-Sultan, wpłynęło na sposób, w jaki opowiadano sobie później to wydarzenie. Wydaje się jednak, że o wiele prościej można wytłumaczyć problem tajemniczych murów, przyjmując hipotezę wybitnego egzegety katolickiego, Van Hoonackera [14]. Hipoteza ta opiera się na bazie wyłącznie filologicznej, a mianowicie termin „mur", hebr. *hômah*, przyjmuje

[11] *Biblische Archeologie*, dz. cyt., s. 73.

[12] *Biblische Archeologie*, dz. cyt., s. 73.

[13] Dz. cyt., s. 143.

[14] *Das Wunder Jozues*, „Theologie und Glaube" 5 (1913), s. 454—461.

on w sensie przenośnym na oznaczenie „załogi, garnizonu", tak właśnie jak to samo słowo użyte jest w 1 Sm 25, 16: „Oni (tj. ludzie Dawida) stali się dla nas murem tak w nocy jak i we dnie". Prawdziwym „murem" obronnym miasta jest jego załoga. Gdy się przyjmie tę interpretację, tekst staje się zrozumiały. Obchodzenie wokół miasta z krzykiem i dźwiękiem trąb było taktycznym podstępem; jego celem było zrobienie wrażenia i zdemoralizowanie „załogi-*hômāh*", która w końcu „padła". Wyrażenie „runęły, padły mury" znaczy tyle, co „padła załoga, straciła ducha, ustąpiła z miejsca". Przy takim tłumaczeniu byłaby wyraźna analogia ze zdobyciem Haj, gdzie również zastosowano taktyczny podstęp: symulację ucieczki i ukrycie oddziału, który wykorzysta moment braku obrońców i wkroczy do miasta. Lepiej zrozumie się również, dlaczego nie został zniszczony dom Rahab, chociaż przylegał do murów miasta. Oczywiście trzeba pamiętać, że jest to tylko hipoteza, nie pozbawiona nawet poważnych trudności [15]. Zyskuje ona jednak obecnie coraz więcej zwolenników wśród wybitnych egzegetów, jak J. Tournay, Abel, Jones. Opowiada się również za nią Rolla [16]. Po przyjęciu tego tłumaczenia znika problem sposobu i czasu zniszczenia murów. Wielu jednak filologów i archeologów nie przyjmuje tej propozycji. Utrzymują oni, że Jerycho z czasów Jozuego nie leżało na Tell es-Sultan, lecz na jakimś pobliskim nie zbadanym jeszcze *tell* [17]. Jak widać z tych rozważań, archeologia rozwiązała już wiele problemów, ale postawiła również nowe. Do takich nowych należy problem Jerycha. Nie znaczy to jednak, że trzeba zaniechać badań z obawy przed trudnościami. Nie jest wcale ideałem specjalistów wykazywać, że w Biblii nie ma problemów i trudności, lub deklarować, że wszystko już zostało rozwiązane. „Utopia taka — pisze L. A. Schökel [18] — nie jest z tej ziemi". Archeologia nie powiedziała tu jeszcze ostatniego słowa. Dalsze badania na Tell es-Sultan i w okolicy mogą dostarczyć jeszcze wiele światła.

---

15 Krytyczne uwagi o teorii van Hoonackera, zob. u D. Baldi, dz. cyt., s. 55.

16 *La Bibbia di fronte alle ultime scoperte*, wyd. 3., Roma 1959, s. 37 n.

17 Por.: R. North, *The Jericho-Sultan excavation*, „Biblica" 34 (1953), s. 5. *Tell* jest terminem technicznym, używanym bardzo często w publikacjach archeologicznych. Oznacza on wzgórze, wzniesienie, ale nie naturalne, lecz sztuczne, powstałe z ruin jakiegoś miasta; *tell* znaczy więc tyle, co „kupa gruzów, ruin"; pochodzi z akkadyjskiego *tillu*. W języku hebrajskim użyte jest *tell* (Joz 8, 28) na określenie Haj. *Tell* jest to wzgórek najczęściej w formie obciętego stożka, który powstał z następujących po sobie warstw okupacji ludzkiej.

18 Dz. cyt., s. 99.

OD HAJ DO QUMRAN

U podstaw tendencji do „udowadniania" tkwi pewna nieufność w prawdziwość informacji biblijnych. Dla ludzi o takiej mentalności większe znaczenie ma fakt znalezienia tabliczki glinianej z wyrytym imieniem króla Judei, niż informacje Biblii o tym królu. Pismo Św., według nich, ma rację dlatego, że zostało potwierdzone przez archeologię. Stąd to gorączkowe poszukiwanie argumentów potwierdzających. Dużo z tej postawy spotyka się również w *Opowieściach biblijnych:* „Tragiczne dzieje Saula znamy wyłącznie z Biblii i w gruncie rzeczy nie jesteśmy w stanie powiedzieć, ile jest w nich prawdy. Dlatego odnalezienie najskromniejszego nawet dowodu rzeczowego, który by potwierdził w pewnym stopniu relację biblijną, stanowi wielkie, podniecające wydarzenie" (s. 253). A jeżeli się nie znajdzie takiego dowodu rzeczowego, wtedy, bez skrupułów, niepotwierdzone jeszcze przez archeologów wiadomości zalicza się do legendy, bajki lub mitu. Często czyni to i Kosidowski. Postawa taka zawiera w sobie wielkie niebezpieczeństwo; archeologia przecież nie powiedziała jeszcze ostatniego słowa i nowe odkrycia mogą rzucić nowe światło na niejeden szczegół biblijny. Historia archeologii dostarcza pod tym względem wiele i bardzo pouczających przykładów. Do niedawna np. wielu egzegetów do legend zaliczało bitwę faraona Nechao z Nabuchodonozorem pod Karkemisz w Mezopotamii. Wzmiankę o tej walce zawdzięczaliśmy prorokowi Jeremiaszowi: „przeciw wojskom faraona Nechao, króla egipskiego, który był w Karkemisz nad rzeką Eufratem i którego poraził Nabuchodonozor, król babiloński" (46, 2). Liczni krytycy racjonalistyczni kwestionowali albo też wprost odrzucali jako legendę fakt bitwy pod Karkemisz jedynie dlatego, że świadczył o niej tylko Jeremiasz i że nie było potwierdzenia archeologicznego. Przetłumaczone niedawno i opublikowane w 1956 r. przez D.J. Wisemana [19] kroniki neobabilońskie potwierdziły dokładnie świadectwo proroka. Teksty babilońskie wykazały, że rację miał prorok, a nie ci, którzy kwestionowali jego świadectwo. Trzeba być bardzo ostrożnym z zaliczaniem informacji biblijnej do legend. Nawet wtedy, gdy na pierwszy rzut oka archeologia wydaje się nie zgadzać z danymi Biblii, nie można pochopnie tych ostatnich zaliczać do rzędu le-

---

[19] *Chronicles of Chaldaean Kings*, London 1956. Kronika ta wzbudziła wielkie zainteresowanie; w licznych recenzjach podkreślano jej znaczenie dla Pisma Św. Na szczególną uwagę zasługują omówienia Kroniki, opracowane przez E. Vogta w: „Biblica" 37 (1956), s. 389—397, oraz w „Vetus Testamentum Suppl." 4 (1956), s. 67—96. Ostatnio w bardzo dobrym tłumaczeniu włoskim ukazała się tablica VII Kroniki neobabilońskiej. Por.: A. Kirk Grayson, *Cronache dell'Impero neo-babilonese* (626—566 a. C.), „Bibbia e Oriente", 6 (1964), s. 191—206.

gend czy bajek. Głębsze bowiem badania konfrontacyjne wykazują, iż pogodzenie pozornych sprzeczności jest możliwe. Oprócz tego trzeba również pamiętać, że obliczenia archeologiczne, jak wykazała historia, również są omylne. Weźmy dla ilustracji przykład z *Opowieści*: „W Biblii spotykamy się z innymi przykładami lekceważenia czasu w tworzeniu legend. Wiemy np., że kanaanejskie miasto Haj, które wedle Biblii miał zdobyć Jozue, według niektórych archeologów już od pięciuset lat leżało wtedy w gruzach. Potomkowie izraelskich zdobywców Kanaanu zapewne nieraz dumali nad jego ruinami i powiadali sobie: «Oto miasto zburzone przez Jozuego» (s. 126). Popularna wersja weszła potem do Biblii i dopiero współczesne badania archeologiczne zdołały ją obalić". Jednym słowem — zdaniem Kosidowskiego — archeologia wykazuje, że opis zdobycia Haj przez Jozuego jest legendą. I mogłoby się wydawać, że wniosek taki jest jedynie słuszny i uzasadniony. Badania bowiem archeologiczne, przeprowadzone w latach 1933—1935 przez panią J. Marquet-Krause [20] na et-Tell, które utożsamia się z biblijnym Haj, wykazały ponad wszelką wątpliwość, że w czasie inwazji Jozuego nie było na et-Tell żadnego zamieszkałego miasta. W drugim tysiącleciu przed Chrystusem w następstwie wielkiego pożaru, którego przyczyny nie są znane, ludność została wyniszczona, a miasto zburzone. Pozostały jednak mury i część fortyfikacji. Aż przez osiem wieków miejsce to stało pustką. Dopiero w końcu XII i na początku XI w. było przez krótki okres czasu zamieszkałe. W świetle tych danych mogłoby się wydawać, że opowiadanie biblijne nie ma waloru historycznego i jedynie konkluzja Kosidowskiego jest słuszna. Tak też faktycznie sądzą niektórzy krytycy radykalni, zaliczając 7 i 8 rozdz. księgi Jozuego do opowiadania legendarnego [21]. Innego jednak zdania jest większość krytyków i archeologów. J. Garstang, archeolog angielski, A. Bea, A. Fernandes i wielu innych zwracają uwagę na rzecz bardzo ważną, a mianowicie, że badania archeologiczne, przeprowadzone przez J. M. Krause, objęły tylko część wzgórza, na którym leżało Haj. Radzą się więc powstrzymać z wyciąganiem wniosków aż do przebadania przez archeologów całego wzgórza [22]. Inni natomiast utrzymują, że et-Tell nie jest miejscem biblijnego Haj i że gdzie indziej trzeba szukać jego położenia. Zresztą nawet gdyby się przyjęło, że et-Tell jest

[20] *La deuxième campagne des fouilles à Ay* (1934): *Rapport sommaire*, „Syria" 16 (1935), s. 325—345.

[21] Do krytyków tych należy np. R. Dussaud, *Note additionnelle*, „Syria" 16 (1935), s. 346—352.

[22] Podsumowanie poglądów wspomnianych egzegetów podaje D. Baldi, *Giosuè*, dz. cyt., s. 67.

biblijnym Haj i że dotychczasowe wyniki badań archeologicznych są już definitywne, nie jesteśmy wcale zmuszeni — jak to wykazał wybitny archeolog francuski, L. H. Vincent[23] — do dyskredytowania informacji Pisma Św. Haj zostało opuszczone już przed wiekami. Nie zniszczone jednak były jego mury i część fortyfikacji, które w czasie inwazji Izraelitów pod dowództwem Jozuego zostały przystosowane i zamienione przez mieszkańców Betel i okolicy w wysuniętą placówkę wojskową; miała ona bronić Betel przed nieprzyjacielem. Tego rodzaju adaptacja starych murów czy fortec dla celów obronnych znana była w historii wojen w starożytności, jak również w czasach nowożytnych. Tłumaczenie takie ma bardzo mocne podstawy w tekście. W rozdz. 7 przedstawiona jest relacja wywiadowców, których wysłał Jozue do zbadania miasta i terenu. W rozdziale tym nie ma wcale mowy o mieście ani też o murach, lecz tylko o „mieszkańcach ruiny". Haj bowiem w języku hebrajskim znaczy tyle, co „ruina, kupa gruzów". Wywiadowcy Jozuego oświadczyli również, że mieszkańcy tego miasta są nieliczni (7, 3). Nic nie wspominają o fortyfikacjach, jak to np. miało miejsce przy oblężeniu Jerycha. Rozdział ten staje się w pełni zrozumiały tylko po przyjęciu interpretacji podanej przez Vincenta. Rozdział ósmy opisuje zwycięstwo Izraelitów i zajęcie Haj. Znajdujemy w nim również wiele danych, potwierdzających powyższą interpretację. Plan taktyczny obrońców Haj wskazuje wyraźnie, że miasto nie było zwyczajną ufortyfikowaną twierdzą. Gdyby miasto to było rzeczywiście ufortyfikowane, byłoby rzeczą niezrozumiałą, dlaczego mieszkańcy tak nieroztropnie wszyscy je opuścili w pogoni za Izraelem, nie zostawiając obrońców na murach i przy bramach. Zresztą obrona twierdzy byłaby łatwiejsza i dawała większe szanse powodzenia niż walka w otwartym polu. Tekst podaje, że wszyscy bez wyjątku opuścili miasto, zostawili otwarte bramy i udali się w pogoń (8, 16 n.). Wśród obrońców — według relacji biblijnej — były również niewiasty. Jest to zupełnie zrozumiałe, ponieważ w starożytności niewiasty brały często udział w wyprawach wojennych, dzieląc los żołnierzy. Przy podawaniu kompletnej liczby poległych obrońców Haj wspomniani są tylko mężczyźni i niewiasty. Nie ma natomiast wcale mowy o dzieciach i starcach, co skrzętnie notowano przy zdobywaniu innych miast (6, 23). I to świadczyłoby również, że był to tylko garnizon wojskowy, przednia straż Betel, broniąca wejścia do swego miasta w oparciu o przystosowane do

[23] *Les Fouilles d'et Tell-Ay*, „Revue Biblique" 46 (1937), s. 231—266. Syntetyczne streszczenie poglądów H. Vincenta podają: D. Baldi, dz. cyt., s. 67 n.; A. Rolla, *La Bibbia di fronte alle ultime scoperte*, dz. cyt., s. 149.

obrony ruiny. Te właśnie ruiny, z potężnymi jeszcze murami, robiły na nomadach izraelskich wrażenie wielkiego, potężnego miasta. Dlatego też autor opisując zwycięstwo używa w rozdz. VII tego terminu. Istnienie łupu jest również zrozumiałe; był to zapewne dobytek garnizonu Haj. Przy interpretacji tego epizodu trzeba również pamiętać, że opis posiada wyraźne ślady upiększeń literackich i pewnej dramatyzacji, dopuszczalnych nie tylko w historiografii starożytnej, ale spotykanych nawet w naszych czasach. Wykopaliska archeologiczne — kończy swoje wywody Vincent — rozwiązują zagadkę Haj (et-Tell) i pozwalają lepiej wniknąć w historyczną wartość Biblii. Z rozważań tych i przykładów widać jasno, jak bardzo trzeba być ostrożnym w zaliczaniu opowiadań biblijnych do legend tylko dlatego, że nie znalazły jeszcze potwierdzenia w wykopaliskach archeologicznych.

Do najbardziej jednak rażących szczegółów w *Opowieściach* z dziedziny archeologicznej należą niektóre informacje całkowicie błędne. W rozdziale pt. „Epoka walki i heroizmu" informuje autor kilkakrotnie, że w odkrytych przez archeologów ruinach miast: Betel, Lakisz, Eglon, Debir, Hebron i Hasor w warstwie z XII w. natrafiono na "ślady straszliwego pożaru" i przemocy (s. 171—173). Trudno dociec, skąd zaczerpnął Kosidowski tę datę. Według bowiem powszechnej opinii archeologów [24] i odkrywców [25] wspomnianych miast — ślady zniszczeń spotyka się w warstwie z XIII wieku. Na wiek XII natomiast przypada inwazja na Palestynę tzw. „ludów morza". Sam zresztą Kosidowski na s. 118 mówi: „W warstwach wykopalisk, pochodzących niewątpliwie z drugiej połowy XIII wieku, znaleziono przeważnie ślady pożaru i umyślnych spustoszeń, wyraźny dowód gwałtownego podboju". Czyżby w toku pisania *Opowieści* zmienił swój pogląd? I jeszcze jeden szczegół: na ostatnich stronicach swej książki pisze, że w Qumran znaleziono Księgę Jeremiasza. Według dotychczasowych jednak informacji wiadomo, że znaleziono Księgę Izajasza (2 ms.), z Księgi Jeremiasza

---

24 Por. W. F. Albright, *L'Archéologie de la Palestine*, dz. cyt., s. 119. G. E. Wright, *Biblische Archeologie*, dz. cyt., s. 63. Nawet w popularnej książce W. Kellera figuruje ta właśnie data (s. 132 n.).

25 Oczywiście najbardziej kompetentni w tej sprawie są sami odkrywcy tych miast. Według nich, warstwa zniszczenia również pochodzi z XIII w. Por.: J. Kelso, *The Second Campaign at Bethel*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research" 137 (1955), s. 5—10. Opis trzeciej, tamże, 151 (1953) s. 3—8. Y. Yadin, *Excavations at Hazor*, „The Biblical Archaeologist" 19 (1956), s. 2—11. Tamże 20 (1957), s. 34—47. Wykopaliska w Tell Beit Mirsim (Debir) prowadził W. F. Albright; ustalił on warstwę zniszczenia na wiek XIII (*L'Archeologie...*, s. 118). Według świadectwa tego ostatniego archeologa, jak również G. E. Wrighta — ślady zniszczenia z Lakisz pochodzą również z XIII w. Tak więc datacja Kosidowskiego na wiek XII jest jakimś nieporozumieniem.

zaś znaleziono kilka drobnych fragmentów, obejmujących zaledwie parę wierszy [26].

POZYTYWNY WKŁAD ARCHEOLOGII

Archeologia ostatnich lat oddała tak wielką przysługę Biblii, a szczególnie jej historii, że nie ma wcale potrzeby naciągać danych archeologicznych. Nie można też — w jej świetle — pochopnie zaliczać wielu relacji biblijnych do legend. Pełen krytycyzmu człowiek współczesny ma tę satysfakcję, że bardzo dużo szczegółów, faktów i epizodów biblijnych może porównać z dokumentami pozabiblijnymi. Archeologia naświetliła historię biblijną w tak wielu kluczowych punktach, że już żaden z poważnych badaczy nie nazwie Biblii zbiorem mitów i legend. Dzięki właśnie archeologii można dziś studiować historię Izraela tak, jak historię innych narodów [27].

Pierwsza wielka przysługa, jaką archeologia oddała historii, polega na naświetleniu, uzupełnieniu i potwierdzeniu pewnych szczegółów i dat biblijnych. Ten przyczynek archeologii w sposób szczególny wykorzystują popularyzatorzy, gdyż on najbardziej działa na wyobraźnię szerokich mas czytelników. Aby się przekonać, jak imponujący jest pod tym względem dorobek archeologii i jak w wielu szczegółach została naświetlona i uzupełniona historia biblijna, wystarczy zajrzeć do wielkich antologii tekstów wschodnich J. B. Pritcharda [28], H. Gressmanna [29] i F. Michaeli [30]. Ogromna większość zebranych przez nich tekstów naświetla i potwierdza historyczne informacje Biblii. Tych szczegółów jest tak wiele, że powstają specjalne dzieła i kolekcje im poświęcone [31]. Niesposób jest wyliczać je tutaj. Wspomnimy przykładowo tylko o niektórych. Pierwszeństwo należy się archeologii Palestyny: w gruzach biblijnych miast Ziemi Świętej znaleziono setki tekstów, które naświetlają historię ludu tej ziemi. Amerykańska kampania archeologiczna (1908—1910), kierowana przez G.A. Reisnera [32], znalazła w Samarii,

[26] Por. J. T. Milik, *Dieci anni di scoptere nel deserto di Giuda*, Roma 1957, s. 20. F. Cross, *A New Qumran Biblical Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint*, BASOR 132 (1953), s. 15—26.

[27] Por. A. Läpple, *Die Bibel — heute wenn Steine und Dokumente reden*, München 1960, s. 10.

[28] *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton University Press, 1950.

[29] *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Berlin 1926.

[30] *Textes de la Bible et de l'Ancien Orient*, Neuchâtel 1961.

[31] Na szczególną uwagę zasługują: H. Michaud, *Sur la pierre et l'argile; Inscriptions hébraiques et A. Testament*, Neuchâtel — Paris 1958. K. Galling, *Textbuch zur Geschichte Israels*, Tübingen 1950.

[32] Wyniki tej pracy wykopaliskowej opublikowano w dziele pt. *Harvard Excavations at Samaria* (1908—1910), 2 tomy, Cambridge 1924.

w ruinach pałacu królów izraelskich Omri, Achaba i Jeroboama II, 65 t. zw. *ostraków* [33]. Ostraka — są to fragmenty ceramiki, pochodzące z potłuczonych waz; używano ich jako materiału do pisania. Ostraka te, zapisane atramentem lub rylcem w języku starohebrajskim, zawierały adresy przesyłkowe, które dołączano do transportów wina i oliwy, przesyłanych do magazynów królewskich Jeroboama II. Teksty znalezione na ostrakach rzucają dużo światła na tę epokę historii Izraela. Imiona posiadają charakter jahwistyczny, można jednak znaleźć i naleciałości synkretystyczne. Wspomniane są aż 22 miejscowości z dzielnicy Manassesa, z których wiele nie zostało dotychczas zidentyfikowanych przez archeologię. Jeszcze większe znaczenie dla historii biblijnej miały wykopaliska w Lakisz, prowadzone przez J. L. Starkey w latach 1932—1938. Historia miasta, tak jak nam ją przedstawia Biblia, została szczegółowo udokumentowana przez archeologię. Istnieje doskonała zgodność między danymi Biblii i archeologii. Bardzo cenne odkrycie w tym mieście stanowiły t. zw. „ostraka" lub „listy z Lakisz". Były to fragmenty ceramiczne pokryte pismem [34]. Fragmenty te zawierały korespondencję dowódcy wojskowego Lakisz, prowadzoną bezpośrednio przed zajęciem tego miasta przez Babilończyków. Pozwalają nam one poznać lepiej te tragiczne dni Judy. Teksty wspominają „proroka", którym zapewne był Jeremiasz. Sytuacja, jaką przedstawiają, jest całkowicie zgodna z księgą Jeremiasza. W Lakisz obok „listów" znaleziono także pieczęcie z imionami urzędników, których znamy z Biblii. Na szczególną uwagę zasługuje następująca pieczęć: „Godoliasz, prefekt pałacu". Jest to zapewne ten Godoliasz, którego Nabuchodonozor uczynił gubernatorem Judei po jej zdobyciu (Jr 40, 5; 41, 1) [35]. Wykopaliska w Babilonii stały się również wielkim archiwum, które dostarczyło bardzo wielu tekstów naświetlających, uzupełniających i potwierdzających relacje biblijne. Tylko przykładowo przytoczymy kilka szczegółów. W 1939 r. zostały opublikowane niektóre tabliczki klinowe, zawierające wykazy niewolników, wśród których figuruje Joakim, król Judei oraz jego synowie: „Jaukinu, król kraju Juda (Jâhuda): pięciu synów króla Judy w rękach Qanama" [36]. Stąd pewność, że Joakim był jeńcem Nabuchodonozora (około 597 r.) w Babilonii, na dworze królewskim. Obchodzono się z nim bardzo łagodnie; dowiadujemy się o tym z innej tabliczki, na której podana jest ilość oliwy i zboża, prze-

---

[33] Por.: A. Parrot, *Samarie capitale du royaume d'Israël*, Neuchâtel 1955, s. 54—62; H. Michaud, dz. cyt., s. 53—61.

[34] Por. H. Michaud, dz. cyt., s. 75—103. F. Michaeli, dz. cyt., s. 76 n. A. Rolla, *La Bibbia di fronte...*, dz. cyt., s. 27 n.

[35] Por. F. Michaeli, dz. cyt., s. 80.

[36] Tamże, s. 76.

znaczona dla rodziny królewskiej. Duża ilość tych zapasów żywnościowych świadczy o dobrym traktowaniu króla. Dane te zgadzają się w szczegółach ze świadectwem Biblii (4 Krl 25, 27—30). Tabliczki klinowe potwierdziły całkowicie tekst biblijny. Wspomniana już kronika neobabilońska, opublikowana przez Wisemana, potwierdziła dwie daty biblijne: zdobycie Jerozolimy przez Nabuchodonozora II w 597 r. Z synchronistycznej informacji Pisma Św. znany był dotychczas tylko rok (4 Krl 24, 8—17), kronika podaje także miesiąc i dzień, a mianowicie: 15—16 marzec 597 r. Z kroniki tej dowiadujemy się również, że Nabuchodonozor nie zadowolił się uprowadzeniem Joakima, lecz na miejsce jego ustanowił innego króla. Dotąd czerpaliśmy o tym wiadomości tylko z Biblii. Hieroglify i dokumenty egipskie ofiarowały też swe usługi Biblii. I one rzuciły dużo światła na historię ludu izraelskiego. W dokumentach egipskich imię Izraela występuje po raz pierwszy na t. zw. steli Merneptaha (około 1235—1227): „Izrael jest zniszczony i nie ma już więcej nasienia" [37]. Uczeni jeszcze dziś dyskutują, czy faraon chciał przez to powiedzieć, że walczył z Izraelem, oraz co znaczy owo „nasienie" — zboże czy pokolenie, potomstwo. Wartość tej wzmianki polega na tym, że Izrael przedstawiony jest jako naród bez relacji z krajem, a więc jeszcze nieosiadły. Z dokumentu tego wynika więc, że w XIII w. Izrael jest już poza Egiptem, być może już w Palestynie, chociaż nie prowadzi jeszcze życia osiadłego. W ten sposób tekst rzuca światło na czas wyjścia Żydów z Egiptu. Inny faraon egipski, Szoszenk, zorganizował około 930 r. przed Chr. wyprawę wojenną do Palestyny przeciw Roboamowi, synowi Salomona. Przy tej okazji ograbił Jerozolimę z bogactw, jakie nagromadził w niej Salomon. Wiadomość o tej wyprawie przekazała nie tylko Biblia (3 Krl 14, 25), ale i sam faraon. Na ścianie świątyni Amona w Karnak kazał on wyryć swą postać, za którą ciągnie się tłum związanych ludzi — niewolników. Wśród nich bez trudności można rozpoznać somatyczne typy hebrajskie [38].

Drugim wielkim przyczynkiem archeologii, pozwalającym głębiej wniknąć w historyczne informacje Biblii oraz ich wartość, jest indentyfikowanie i określenie miejscowości wspomnianych w Piśmie Św. Zidentyfikowano już dotąd dziesiątki miejscowości; okazało się, że topografia i historia tych miejscowości, znane w relacji biblijnej są zgodne, i to bardzo często w najdrobniejszych szczegółach, z danymi archeologicznymi. Fakt ten wyraźnie świadczy o rzetelności i ścisłości informacji biblijnych [39].

Wreszcie trzeci bardzo ważny przyczynek, jaki archeologia daje

[37] Tamże, s. 44.

[38] Por. G. Ricciotti, *La Bibbia e le scoperte moderne*, Firenze 1957, s. 43 n.

[39] Por. L. Stefaniak, ks. E. Sitarz, *Notatnik archeologiczny*, „Znak", 133—134, (1965), s. 916—932.

dla studium historii biblijnej, to rekonstrukcja tła środowiska, w którym żyła jakaś postać biblijna, lub w którym rozwijał się jakiś okres biblijny. Jest to niezwykle ważne z dwu powodów: naprzód ze względu na fragmentaryczność informacji biblijnych w przedstawianiu pewnych postaci czy okresów; po drugie zaś dlatego, że chociaż jakiś fakt biblijny nie jest potwierdzony wprost przez jakieś świadectwo pozabiblijne, ma jednak wszystkie dane, aby uważać go za historyczny, ponieważ doskonale zgadza się z rzeczywistością i tłem owych czasów. Typowym przykładem pod tym względem są postacie patriarchów. Jeszcze do niedawna — jak to wykazali w swych monografiach H. Cazalles [40] i A. Parrot [41] — osoby patriarchów uważano za istoty mityczne, pochodzenia boskiego, bardziej za herosów niż ludzi. Kto wierzył w historię Abrahama, Izaaka i Jakuba, tego uważano za fantastę. Archeologia ostatnich dziesiątków lat spowodowała zupełny przewrót w tych poglądach. Nie znaleziono dotąd wprawdzie żadnego dokumentu z imieniem któregoś z patriarchów i być może, iż nie znajdzie się nigdy. Chodzi przecież o jedną rodzinę w wielkim morzu ludów Wschodu. Mimo to nie ma dziś poważnego archeologa, który sprowadzałby postacie patriarchów do figur mniej lub więcej mitycznych. Fakt ten zawdzięczamy właśnie archeologii, która pozwala nam włączyć patriarchów w ramy historii Wschodu drugiego tysiąclecia. Nie ulega wątpliwości, że należeli oni do półkoczowniczych Amorejczyków. Ich sposób życia jest identyczny z trybem życia Amorejczyków, którzy znajdowali się na marginesie cywilizacji ludów ustabilizowanych Mezopotamii. Zwyczaje patriarchów są typowo amorejskie, o charakterze na pół nomadycznym. Są one przez Biblię tak dokładnie przedstawione i tak zgodne z tamtym tłem, że jest rzeczą niemożliwą, żeby były sfingowane. I dlatego właśnie, według opinii wybitnych archeologów i egzegetów, postacie patriarchów należą do historii. E. Wright [42], kończąc rozdział o patriarchach pisze: „Nowy rozdział przybył do historii izraelskiej i bardzo ważny przyczynek do studium Pisma Św."

Ostatnią i najważniejszą przysługą, jaką archeologia daje Biblii, jest wskazanie wyższości nauki i instytucji biblijnych nad całym ówczesnym środowiskiem kulturalno-religijnym [43]. Dzięki znaleziskom i odczytaniu licznych tekstów wschodnich posiadamy dziś bardzo bogaty materiał porównawczy. Biblia jest z jednej strony tak głęboko zrośnięta z tym środowiskiem wschodnim, z drugiej zaś strony góruje nad nim niepomiernie; odbija ona w sobie inny świat, tak bardzo różny od tego, jaki nam daje poznać starożytny

---

40 *Patriarches*, DBS 6 (1961), s. 81 n.

41 *Abraham et son temps*, Neuchâtel (1962), s. 7 n.

42 *Biblische Archeologie*, dz. cyt., s. 45.

Wschód. Na potwierdzenie tego zdania można by przytoczyć wiele przykładów; ograniczymy się tu do tekstów ugaryckich. Izraelici po powrocie z niewoli egipskiej do Palestyny zastali tam kwitnącą kulturę Kananejczyków, którzy mówili językiem zbliżonym do hebrajskiego. W 1930 r. w ruinach Ras Shamra znaleziono wielką bibliotekę tekstów mitologicznych, poetyckich i administracyjnych. Rozpoczęły się liczne prace porównawcze, które wykazały wiele podobieństw między tekstami biblijnymi a literaturą ugarycką: pcdobny język, prawie identyczna rytmika i metryka poetycka. Najwięcej tych podobieństw spotyka się w psalmach. Niektóre hymny śpiewane na cześć Jahwe zapożyczone były z pieśni ugaryckich. Równocześnie spotykamy jednak zasadniczą różnicę: lud izraelski, dla wyrażenia swej wiary w Jahwe, który był Bogiem historycznym, użył tworzywa znanego w ówczesnym środowisku, lecz wlał w nie ducha zupełnie nowego. Wiara jahwistyczna zasymilizowała sobie formy i pojęcia obce na wzór żywego organizmu, nie asymilując jednak nic z teologii środowiska, wręcz przeciwnie, oczyszczając i odrzucając to wszystko, co sprzeciwiało się religii izraelskiej. Dlatego E. Jacob[44] po szczegółowym zestawieniu tekstów biblijnych z ugaryckimi konkluduje: „Powiem, że Izrael zaczerpnął od Kananejczyków bukłaki, lecz wlał w nie nowe wino". I w ten sposób archeologia i współczesne religioznawstwo porównawcze wykazuje wyższość, oryginalność i jedyność Biblii; nauka współczesna nie tylko nie odarła Biblii z aureoli jedyności, ale jedyność tę w sposób naukowy i konkretny uwypukliła.

Dzięki tym wynikom badań archeologicznych zmieniła się również postawa archeologów wobec Biblii. F. Delitzsch w swym słynnym referacie *Babel und Bibel* (1902) wykorzystał archeologię przeciw Biblii i przeciw jej oryginalności. Według niego Biblia miała być dziełem zapożyczonym i skopiowanym. Po sześćdziesięciu latach żmudnej pracy i sensacyjnych wykopalisk okazało się, że archeologia jest sprzymierzeńcem Biblii i najmocniejszym argumentem za jej oryginalnością. Dlatego ma rację G. Ricciotti[45] pisząc: „Odkrycia archeologiczne są słońcem Biblii". Gdy promienie tego słońca oświetlają tę jedyną księgę, wizja historyczna staje się coraz bardziej jasna i dokładna. Trzeba jednak dodać z E. Wrightem i W. F. Albrightem, że „postęp archeologii nie zaciemnił wcale faktu, że autorzy Biblii musieliby być nazwani religijnymi

---

43 Por. A. Rolla, *I contributi dell'Archelogia Orientale allo studio della Bibbia*, „Rivista Bibbica" 9 (1961), s. 80—83. Szczegółowe rozpracowanie tego tematuz tekstami porównawczymi zob. mój art. *Czy archeologia obala objawienie*, „Więź" 7 (1964), s. Nr 11—12, s. 23—30.

44 *Ras Shamra et Ancient Testament*, Neuchâtel 1960, s. 75.

45 Dz. cyt., s. 10.

i literackimi gigantami, gdyby to oni sami byli jej twórcami [46]. O ile archeologia może oświetlić historię i geografię starożytnej Palestyny, o tyle nie może wyjaśnić cudu fundamentalnego, jakim jest wiara Izraela, która pozostaje jedynym zjawiskiem w historii świata" [47].

4. CUDA W STARYM TESTAMENCIE

Wszystkie cudowne i nadzwyczajne zjawiska opisane w Starym Testamencie zalicza autor *Opowieści* do wydarzeń czysto naturalnych. „Naukowcy — pisze — wzięli pod lupę również rzekome cuda Mojżesza i ustalili niezbicie, że w wielu wypadkach były to zjawiska najnaturalniejsze w świecie" (s. 122). Te nadzwyczajne wydarzenia awansowały do rangi cudów w podwójny sposób: przez wykorzystanie przez Mojżesza tajemniczej wiedzy, jaką zdobył u Madianitów, oraz przez t. zw. proces mitologizacji, czyli przez nadawanie z biegiem czasu charakteru cudowności pewnym zwykłym wydarzeniom. Podobnie również osądza Kosidowski cuda opisane w księdze Jozuego; spotykamy się w niej „z trzema cudami i wszystkie dadzą się wytłumaczyć w sposób naturalny" (s. 177). Należy więc zestawić pogląd autora *Opowieści* na cuda w Starym Testamencie z poglądem krytyki współczesnej.

KRYTYKA WSPÓŁCZESNA WOBEC CUDU

Można powiedzieć bez przesady, że problematyka cudu jest w centrum zainteresowania współczesnej krytyki biblijnej [1]. Badania te są wielo-aspektowe i obejmują, między innymi, następujące zagadnienia: stopień historyczności cudów biblijnych, problematyka

---

[46] E. Wrgiht, dz. cyt., s. 20.

[47] „Though archaeology can thus clarify the history and geography of ancient Palestine, it can not explain the basic miracle od Israel's faith, which remains a unique factor in world history". W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, Penguin Books 1960, s. 255. Polskie tłumaczenie tego fragmentu (s. 317) i następnych zdań jest zniekształcone.

[1] Por. M. Casland, *Signs and Wonders*, „Journal of Biblical Literature" 76 (1957), s. 149—152. J. Schildenberger, *Zur Erklärung und zum Verständnis der Wunder im. A. T.* w: *Der christliche Erzieher* 1956, s. 1—11. Tenże, *Realtá storica...*, dz. cyt., s. 119—187. J. Hofbauer, *Wundergeschichten im Alten Testament*, „Theologisch-praktische Quartalschrift" 106 (1958), s. 1—8. G. Quell, *Das Phänomen des Wunders im Alten Testament*, w: *Westschrift* W. *Rudolph* 1961, s. 253—300. K. H. Rengstorf, *Semeion*, w: TWNT, VII, s. 199—261. C. J. Mullo Weir, *Some Thoughts on Old Testament Miracles*, w: „The Annual of Leeds University Oriental Society", 1 (1958/59), s. 25—42. D. B. Maggioni, *Miracoli e rivelazione nell'Antico Testamento*, „Bibbia e Oriente", s. 7 (1964), s. 49—59.

literacka cudownych opisów i wreszcie sens teologiczny cudów. W postawie współczesnej krytyki biblijnej wobec cudów można dostrzec dwie bardzo charakterystyczne cechy: z jednej strony obserwuje się coraz wyraźniej zanik bardzo modnej na początku tego wieku programowej negacji porządku nadprzyrodzonego, a wraz z nim i cudu, z drugiej zaś strony ci sami badacze postulują krytyczne podejście do opisów cudownych zjawisk. Postawa ta jest tym bardziej znamienna, że spotykamy ją w tych samych środowiskach, na tych samych uniwersytetach i katedrach, gdzie jeszcze na początku tego wieku, a nawet w latach dwudziestych panował skrajny racjonalizm negujący samą możliwość cudu. Główną przyczyną tej zmiany nastawienia był bez wątpienia wielki rozwój nauk biblijnych i archeologicznych. Zjawisko to jednak łączy się również z szerszym ruchem w całej kulturze zachodniej. W egzegezie ujawnia się to w ten sposób, że kładzie się większy akcent na konstruktywną syntezę teologiczną — akcentuje się aspekt religijny [2].

Krytyczne podejście do cudownych opisów w Biblii nie suponuje i nie domaga się negacji możliwości cudu. Przed kilkoma laty wywiązała się w Anglii na ten temat ciekawa dyskusja [3]. G. T. Manley utrzymywał, że współczesne badania krytyczne bazują właśnie na negacji cudu. W odpowiedzi zabrał głos najwybitniejszy egzegeta anglikański naszych czasów H. Rowley [4]: „Niektórzy twierdzą — pisał — że krytyka naukowa Biblii opiera się na negacji możliwości cudu. Pozwólcie mi, niech wyznam lojalnie i szczerze, że ja jestem badaczem krytycznym, a nie wychodzę od podobnej negacji, ani też do niej nie dochodzę". W dalszych zdaniach przestrzega badacza przed dwoma skrajnościami a mianowicie: „nie akceptować cudownych opisów bezkrytycznie, ale również nie odrzucać ich bezkrytycznie". Obydwie bowiem te postawy są antykrytyczne. Współczesna krytyka wyklucza również magię jako interpretację cudów biblijnych; magowie bowiem i wróżbici karani byli przez prawo Mojżeszowe śmiercią (Wj 22, 17; Kpł 20, 6, 27) [5].

Podejście krytyczne do cudów w Biblii domaga się naprzód poznania pojęcia cudów u Izraelitów. Najwięcej bowiem nieporozumień i trudności powstaje wtedy, gdy do biblijnych opisów cudów podchodzi się ze współczesną koncepcją cudu wypracowaną przez teologów, lub też gdy podchodzi się z popularnym, obiegowym pojęciem cudu. Poznanie biblijnej koncepcji cudu wymaga bardzo dużo żmudnych studiów filologicznych, oraz znajomości ówczesnej

---

[2] Por. *Czy archeologia obala objawienie*, art. cyt., s. 15.

[3] Por. L. A. Schökel, dz. cyt., s. 39 n.

[4] *The Faith of Izrael*, London 1956, s. 58.

[5] Por. E. Galbiati, *Mosè operatore di miracoli*, w: *Cento problemi biblici*, dz. cyt., s. 112 n.

idei wszechświata i jego relacji z Bogiem. Dużo racji ma C. Tresmontant[6] twierdząc, że cud biblijny wchodzi w cały kontekst metafizyki biblijnej, a w sposób specjalny łączy się z koncepcją stworzenia i historii, czy czasu[7]. Dopiero na tym tle metafizyki biblijnej można dać biblijne pojęcie cudu. Krytyczne podejście do cudów domaga się jeszcze wnikliwego studium ich kontekstu literackiego, oraz indywidualnego podejścia do każdego wypadku i badania go w świetle celu, dla którego został napisany. Dopiero po takiej pracy można wydać sąd o istocie cudu w Starym Testamencie.

POJĘCIE CUDU W STARYM TESTAMENCIE

W potocznym ujęciu przez cud rozumie się wydarzenie, które przekracza prawa natury; utrzymuje się, że wydarzenie to dokonane zostało przez przyczynę Najwyższą, która w pewien sposób zawiesza wspomniane prawa. Przez prawa zaś te rozumie się stałość zjawisk naturalnych, wynikających z samej natury rzeczy, jak również z sumy właściwości czynnych i biernych każdego bytu stworzonego. Ta koncepcja cudu, zakorzeniona głęboko w mentalności współczesnej, sięga św. Tomasza. Cud — według niego — jest wydarzeniem, które przekracza porządek i możliwości całej natury stworzonej (*praeter ordinem totius naturae creatae*). Ze względu na stopień przekroczenia porządku natury św. Tomasz rozróżnia potrójny rodzaj cudu: cud co do istoty (*quantum ad id quod fit*), tj. sama istota faktu cudownego nie może być dokonana przez stworzenie przy pomocy własnej siły; cud co do podmiotu (*quantum ad id in quo fit*), tzn. siły natury mogły taki skutek spowodować, ale nie w takim podmiocie; cud co do sposobu (*quantum ad modum et ordinem faciendi*), tylko sam sposób posiada charakter cudowny, nadzwyczajny[8]. Widać jasno, że ta tomistyczna koncepcja cudu wypływa z określonej koncepcji wszechświata i jego relacji z Bogiem; jest to idea wszechświata-kosmosu, rządzącego się stałymi, niezmiennymi i immanentnymi prawami natury, nadanymi mu na początku przez Stwórcę. Jest to pewnego rodzaju idea świata jako bardzo doskonałego i precyzyjnego mechanizmu nakręconego i puszczonego w ruch raz na zawsze przez konstruktora. To świat, w którym istnieje ustalony, niezmienny porządek (*ordo naturae*). Taka idea świata rzutuje bardzo zasadniczo na pojęcie cudu. Człowiek z takim poglądem na istotę kosmosu zawsze będzie przez cud rozumiał jakieś zawieszenie praw natury, lub ich

[6] *Etudes de métaphysique biblique*, Paris 1955, s. 224 n. Por. E. Beaucamp, *La Bible et le sens religieux de l'univers*, Paris 1959, s. 60.

[7] Por. F. Festorazzi, *La creazione nella storia della salvezza*, „La scuola cattolica", 90 (1962), 3—27.

[8] *Summa Theol.* I, q. 105, a. 8; q. 110, a. 4.

przekroczenie, będzie uczulony w sposób specjalny na charakter taumaturgiczny cudu, a mniej na jego sens religijny [9].

Człowiek Biblii nie posiadał takiej koncepcji świata, a konsekwentnie nie miał takiego pojęcia cudu. Izraelita nie znał idei stałych i immanentnych praw natury, kierujących wszechświatem; wręcz przeciwnie, posiadał bardzo żywą ideę Boga, który na sposób stały działa w naturze. Świat nie posiada egzystencji autonomicznej, nie jest doskonałą maszyną wprowadzoną raz na zawsze w ruch, lecz został on stworzony i ciągle pozostaje w zależności od swego Stwórcy; początek swój i aktualne trwanie zawdzięcza woli Bożej. Stwórca jest w ciągłej relacji ze swym stworzeniem. Hebrajski pogląd na zachowanie w istnieniu świata można by określić mianem *creatio continua*.

W obrazowym i popularnym języku biblijnym idea ta wyrażona jest w podwójny sposób: 1 — Bóg działa i interweniuje we wszystkich zjawiskach natury: On daje lub zatrzymuje deszcz (Am 4, 7; Ps 104, 13). On udziela płodności ludziom i zwierzętom (Rdz 21, 1 n.; 1 Sm 1, 5). Bóg obdarza ich pokarmem (Ps 104, 14; 147, 8 n.), On nawet formuje dziecię w łonie matki (Jb 10, 8—12; 31, 15). Bóg ścina lodem rzeki (Jb 37, 10), powoduje trzęsienie ziemi (Nah 1, 5), dzięki niemu wstaje jutrzenka (Am 5, 8) i nastają ciemności (Am 5, 8; Ps 104, 20). 2 — Regularność i stałość zjawisk natury, którą my tłumaczymy istnieniem immanentnego i stałego prawa natury, w Starym Testamencie tłumaczona jest wolą Boga, który jest wieczny i stały. Regularność ta i stałość łączna jest z czasem i wyjaśniana przy pomocy następującej zasady: Bóg czyni każdą rzecz w swoim czasie. On daje deszcz w swoim czasie (Jr 5, 24; Kpł 26, 4), aby ziemia mogła wydać obfite żniwo (Pwt 11, 14). Ludziom i zwierzętom Bóg daje pokarm w swoim czasie (Ps 145, 15). Dla każdej rzeczy jest czas określony przez Boga (Ekl 3, 1, 12). Nie znaczy to jednak, że człowiek biblijny nie znał w ogóle przyczyn drugich i bezpośrednich tych zjawisk, w ten sposób jednak chciał jasno wyrazić swój pogląd na wszechświat i jego relacje z Bogiem. Warto jeszcze zaznaczyć, że niekiedy w Starym Testamencie wspomniane są prawa, którym podlegają zjawiska natury; nie są one jednak uważane za prawa immanentne, wynikające z natury rzeczy i istniejące poza Bogiem, lub obok Niego, lecz są one nałożone z zewnątrz przez Boga i zależne na sposób stały od Jego woli (Jr 5, 24; 31, 35) [10].

---

[9] Por. Tresmontant, dz. cyt., s. 224 n. E. Beaucamp, dz. cyt., s. 60, D. B. Maggioni, art. cyt., s. 49 n.

[10] Por. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris 1954, I, s. 104—107. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Göttingen 1961 II, s. 100—111. R. Martin-Achard, *Miracle*, w: *Vocabulaire Biblique*, Neuchâtel 1956, s. 179. W. Vollborn, *Wunder*, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, wyd. 3, Tübingen, VI (1962), s. 1833 n.

Taki pogląd na istotę świata determinował również pojęcie cudu. Pojęcie to ma zakres bardzo szeroki, nie taki jak we współczesnej teologii czy apologetyce. Ponieważ Bóg działa w zjawiskach natury, dlatego też wszystko, co w naturze otaczającej człowieka jest niezwykłe (*mirum, mirabile*), tajemnicze, co wzbudza podziw i strach pełen szacunku i uznania, co w sposób specjalny frapuje wyobraźnię i zadziwia, to określane było jako specjalne objawienie się mocy i potęgi Bożej i obdarzane mianem cudu. Akcent więc położony jest nie na to, czy dany fakt przekracza prawa natury, lecz na jego niezwykłość, która intryguje człowieka i specjalnie uwypukla moc Bożą [11]. Widać to szczególnie dobrze z terminologii, jakiej Stary Testament używa na określenie cudu. Do najważniejszych określeń należą następujące: *geburah* — wielki czyn, dzieło potęgi Bożej (*dýnamis* — Pwt 3, 24; Iz 33, 13; Ps 20, 7); *gedola* — wielka rzecz (Jb 5, 9; 9, 10; 37, 5); *pele* — coś wielkiego, zadziwiającego, przekraczającego siłę ludzką, coś cudownego, cud (Wj 15, 11; Iz 25, 1; Ps 77, 15); *nora* — budzący strach, rzecz, która powoduje obawę (Wj 34, 10; 2 Sm 7, 23); *mofet* — cud (Wj 11, 9; Pwt 4, 34); *ot* — znak (Wj 7, 3); Pwt 6, 22) [12]. Wiele z tych terminów używane było na oznaczenie cudownych wydarzeń z historii Izraela np. z okresu wyjścia z Egiptu, tymi samymi terminami oznaczano również tzw. cuda natury jak deszcz, czy grzmot (Ps 13, 6, 4; Jb 5, 9; 9, 10; 37, 5). Cały stworzony świat ze swym pięknem i harmonią jest cudem i znakiem, objawia bowiem potęgę i mądrość Boga (Jr 31, 36; Ps 89, 6; 65, 9); cudem są również nadzwyczajne interwencje Boga w historię. Jest to zupełnie zrozumiałe, ponieważ Jahwe jest Panem natury i historii. Stworzenie jest jednym z najcudowniejszych aktów mocy Bożej (Ps 89, 6; Jb 5, 9), ale równocześnie jest ono pierwszym wydarzeniem historii zbawienia. Dlatego właśnie interwencje Boga w historię są t. zw. „odnowionym stworzeniem" (Lb 16, 30; Iz 65, 17), chociaż niekiedy historyk uważa je za zwykłe i dające się wyjaśnić; Izraelita określał je często mianem niezwykłych, cudownych, gdyż nie mogły się one dokonać bez interwencji Bożej. Podobnie również niektóre zjawiska przyrody tłumaczone dziś w sposób naturalny Izraelita określał mianem cudownych, gdyż i one są wynikiem działania Jahwe [13].

Najczęściej jednak używanymi słowami w Starym Testamencie

---

[11] Por. P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Tournai 1962, s. 262 n. W. Vollborn, art. cyt., s. 1833.

[12] Por. F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1960, pod odpowiednimi słowami.

[13] Por. R. Martin-Achard, art. cyt., s. 179 n. F. Festorazzi, *La creazione...*, art. cyt., s. 26 n.

na określenie cudu są dwa słowa *mofet* i *ot* — cud i znak [14]. One również najlepiej charakteryzują istotę cudu biblijnego. Jest rzeczą bardzo znamienną, że słowo *mofet* — cud bardzo często występuje w ścisłym połączeniu ze słowem *ot* — znak (Wj 7, 3; Pwt 4, 34; 6, 22; 7, 19; Jr 32, 20; Iz 8, 18). Tymczasem słowo „znak" występuje również samodzielnie. Wynika z tego, że w cudach biblijnych specjalna uwaga zwrócona jest na ich charakter „znaku". Izraelita nie znając stałych i immanentnych praw natury, nie rozróżniał między tym, co naturalne, a nadnaturalne, między tym co przekracza prawa natury, a tym, co wykorzystuje lub zajmuje miejsce przyczyn drugich. Moc Boża jest bowiem nieograniczona; Jahwe może czynić co zechce (Rdz 18, 14; Ps 135, 6), może działać w sposób zwykły i nadzwyczajny. Człowiek Biblii stając wobec tego rodzaju czynu mówił o zwykłym, lub niezwykłym działaniu Boga: ten niezwykły gest Boży objawia nadzwyczajną i szczególnie intensywną obecność Boga, objawia jak gdyby nowe Jego oblicze, gdy tymczasem gest, czy czyn zwykły objawia Jego zwykłe oblicze. Izraelita nie pytał, czy ten czyn jest możliwy, lecz jaki jest jego sens religijny, jakie jest jego orędzie, jego nauka. Jednym słowem nie tyle interesował go kontekst materialny czynu, ile raczej jego charakter znaku.

Cud jest znakiem, jest mową Boga do człowieka, dlatego łączy się bardzo ściśle z objawieniem i wiarą [15]. Cudowny znak potwierdza prawdę objawioną, konkretyzując ją w fakcie pełnym ekspresji i wymowy, pobudza wiarę. Dzięki właśnie znakowi „uwierzyli w Jahwę i w Mojżesza jego sługę" (Wj 14, 31). Na tym jednak nie wyczerpuje się jego funkcja: cudowny znak sam w sobie jest objawieniem, jest mową Boga do człowieka; objawia on naturę Boga i Jego przymioty, szczególnie jego potęgę i władzę nad całym światem (Wj 15, 1). Znaki są to pewnego rodzaju gesty jedynego Boga Stworzyciela, który miłuje, wybiera, zawiera przymierze. I dopiero w kontekście przymierza synajskiego cudowne znaki znajdują swój odpowiedni klimat i swoje uzasadnienie (Wj 34, 10); są one jakby podkreśleniem i zaakcentowaniem dialogu objawienia. Objawiają one wreszcie nie tylko naturę Boga przymierza, ale również styl jego działalności, a w sposób specjalny miłość i wierność (Pwt 4, 37; 7, 8; Iz 46, 3 n.).

Jeszcze jedna rzecz rzuca dużo światła na biblijną koncepcję cudu, a mianowicie w Starym Testamencie dostrzega się pewne określone „czasy cudów": 1 — okres wyjścia z Egiptu i zajęcia Pa-

---

[14] Por. H. K. Rengstorf, art. cyt., s. 207—217, M. Casland, art. cyt., s. 150 n. I. P. Seierstad, *Wunder*, w: *Evangelisches Kirchenlexikon*, Göttingen 1959, III, s. 1861 n.

[15] Por. B. Maggioni, art. cyt., s. 52—55.

lestyny i 2 — czasy proroka Eliasza [16]. Są to okresy wielkiego kryzysu i szczególnych trudności, w jakich znalazła się wiara jahwistyczna. Wynika z tego jasno, że cuda nie są dowolnymi czynami Boga, nie były dokonywane dla zaspokojenia ludzkiej ciekawości, lecz ściśle łączą się z planem zbawczym, pozostają w służbie przymierza i można powiedzieć dzielą jego losy. Umieszczone w kontekście wybrania i przymierza, ukazują się jako gesty, lub podkreślenia mowy, jaką ma ojciec,.który zbawia i wychowuje, który karze i przebacza.

W takim ujęciu cud — znak łączy się ściśle z wiarą. Pobudza on i wzmacnia wiarę, ale równocześnie wiary potrzebuje. Jest on bowiem znakiem, który nie zawsze posiada oczywistość absolutną, dlatego z jednej strony możliwa jest postawa niewiary, z drugiej zaś do pełnego zrozumienia znaku trzeba dobrej woli. Znany jest przykład Faraona i jego sług, Achaza (Iz 7, 11; 20, 3), a niekiedy nawet i samych Izraelitów, którzy nie rozumieją i nie dostrzegają znaków Bożych w naturze czy historii. Jednym słowem można powiedzieć, że „cud formuje sąd wiary: otwiera serce Hebrajczyków, ale utwierdza w uporze serce faraona; zmusza ludzi do ujawnienia swych dyspozycji wewnętrznych i sprawia, że niewierność zasługuje na karę" (Lb 14, 11 n.) [17]. Cud wreszcie w ujęciu biblijnym nie ma na celu eliminować postawę wiary, ani też, prowadząc do wiary, nie chce posiadania jej czynić łatwym.

Właściwe zrozumienie biblijnego pojęcia cudu wykazuje jasno, ile nieporozumień może powstać, gdy do biblijnych opisów cudu podejdziemy z naszą współczesną koncepcją; w tekstach biblijnych będzie się wtedy szukać tego, czego autor nie miał zamiaru mówić, lub narzucać to, co jest mu zupełnie obce. I tu również obowiązuje punkt widzenia pisarza biblijnego.

KONTEKST LITERACKI

Drugim problemem bardzo ważnym, a równocześnie trudnym przy interpretacji cudów w Starym Testamencie jest uwzględnienie kontekstu i charakteru literackiego opisu. Relacje zjawisk cudownych zawarte w Biblii też muszą być poddane naukowej krytyce literackiej i historycznej. Postulat ten jest zrozumiały i oczywisty; cuda bowiem w Starym Testamencie były zdziałane, a następnie opisane w pierwszym rzędzie dla Izraela, ludu o tak różnej mentalności i kulturze. Następnie opisy te dochowały się w języku i w sposobie wyrażania się typowo semickim, u których podstaw leży inny sposób myślenia i patrzenia na świat. Stąd niektóre z tych

---

16 Por. A. Lefèvre, *Miracle*, w: DBS, V (1957), s. 1310.

17 B. Maggioni, art. cyt., s. 52.

cudownych opowiadań szokują współczesnego człowieka, wprowadzają nawet w pewnego rodzaju zakłopotanie. Trzeba więc przez dokładną analizę literacko-historyczną zbadać, jak daleko sięga cudowny fakt, a co jest tylko szatą literacką, sposobem prezentacji danego wydarzenia [18]. W tej trudnej i odpowiedzialnej pracy należy się strzec dwu skrajności: jedna z nich to zaliczanie wszystkich opisów cudownych wydarzeń tylko do konwencji literackich, do pewnego rodzaju legend, jak to usiłuje w pewnym sensie czynić J. Quell [19], a druga skrajność polega na bezkrytycznym akceptowaniu wszystkich szczegółów opisu bez uwzględnienia momentu literackiego.

Sobór Watykański I [20] przyjmując możliwość cudów i zaznaczając, że nie wolno wszystkich opowiadań o nich (*omnes de iis narrationes*) zawartych w Piśmie Św. zaliczać do bajek lub mitów, nie wyklucza przez to badań krytycznych. Dokument ten bowiem wyraża się ogólnie i nie przesądza o każdym poszczególnym wypadku; można nawet powiedzieć, że postuluje takie badania. W świetle encykliki *Divino afflante Spiritu* badania takie nie tylko są możliwe, ale nawet konieczne; sens bowiem poszczególnych opisów biblijnych odczytujemy z intencji i celu autora piszącego; intencję zaś i cel autora odczytujemy przy pomocy analizy literackiej dzieła. Tam więc tylko będzie można mówić o prawdziwych cudach w Starym Testamencie, gdzie będzie pewna i wyraźna intencja hagiografa przedstawienia danych wydarzeń jako naprawdę cudownych. To bowiem i tylko to, co autor twierdzi w sensie przez niego zamierzonym, jest z pewnością prawdziwe [21]. Złą więc byłoby egzegezą przyjmowanie za wydarzenie cudowne tego, czego autor nie miał zamiaru takim przedstawić, jak również negowanie charakteru nadzwyczajnego jakiegoś faktu, który hagiograf z pewnością przedstawia jako taki. Przed krytyką katolicką, a nawet i niekatolicką, która nie neguje możliwości cudu, stoi otworem bardzo szerokie i odpowiedzialne pole pracy.

Badania tego rodzaju prowadzone są już od szeregu lat i mogą się poszczycić bardzo ciekawymi rezultatami. E. Galbiati [22] poddał ścisłej analizie literackiej tzw. plagi egipskie (Wj 7, 14; 22, 34). Ten niezwykle dramatyczny epizod w historii Izraela został opisany przez hagiografa nie zwykłą prozą, lecz prozą artystyczną według kanonów wschodnich. Analiza literacka wykryła w tym

[18] Por. J. Hofbauer, art. cyt., s. 2 nn. A. Lefèvre, art. cyt., s. 1302 n. P. Grelot, dz. cyt., s. 262 n.

[19] Art. cyt., s. 253 n.

[20] *Enchiridion Biblicum*, 80.

[21] Por. E. Galbiati, *Pagine difficili della Bibbia*, dz. cyt., s. 251 n.

[22] *Le piaghe d'Egitto*, w: *Cento problemi*, dz. cyt., s. 115—119.

opisie bardzo wyraźną konstrukcję artystyczną, która w znacznym stopniu przypomina rozdział pierwszy Księgi Rodzaju. Dla stworzenia napięcia psychologicznego, które szczyt swój osiąga w końcowym dramacie nocy Paschalnej, opis dziesięciu plag tworzy serię bardzo podobnych jednostek literackich. Podobieństwo to pochodzi stąd, że autor używa tych samych elementów literackich. Elementów konstytutywnych poszczególnych opowiadań jest osiem. Autor skomponował z tych elementów dwa typy opowiadań: krótsze, składające się tylko z czterech elementów i dłuższe, zawierające większą ich ilość. Rozłożenie tych dwu typów opowiadań jest bardzo charakterystyczne: opis rozpoczyna się jednym opowiadaniem krótkim, następują dwa długie, jedno krótkie i dwa długie, znowu jedno krótkie i dwa długie, opis zamyka jedno opowiadanie krótkie. Nie jest to przypadek, ale świadome zamierzenie artystyczne. Z punktu widzenia osób wykonujących cudowne czynności, opis dzieli się na trzy części: pierwsze cztery wykonuje Aaron, dwie następne sam Jahwe i wreszcie ostatnie cztery Mojżesz. Struktura ta daje całemu opowiadaniu bardzo imponującą, epicką formę; powtórzenia, spotykane niekiedy w tej samej perykopie, są właśnie cechą charakterystyczną epiki wschodniej. Opis jednak tak skonstruowany jest trochę sztuczny, a troska opowiadania według ustalonego schematu rzutuje również na pewne aspekty faktów. Ten artystyczny sposób opowiadania był bardzo odpowiedni do przedstawienia interwencji Bożej przez następujące po sobie zapowiedzi, rozkazy i realizacje tych rozkazów, nie niszczy on charakteru historycznego tych faktów, ale daje podstawy do supozycji, że w opisie tym mogą się znajdować sposoby mówienia zwane „przybliżonymi, pewnymi hiperbolicznymi wyrażeniami, nieraz nawet paradoksalnymi", które — według *Divino afflante Spiritu* — cechowały pisarstwo wschodnie. Mając taką wizję literacką całego opisu można dopiero pokusić się o scharakteryzowanie cudownego charakteru samych faktów. W takiej perspektywie łatwiej jest dostrzec szatę literacką i sprecyzować dokładniej sam fakt, oraz ustrzec się przed niebezpieczeństwem brania za fakt cudowny tego, co jest tylko elementem literackim opisu.

Przy badaniu historyczności i cudownego charakteru plag egipskich jeszcze jednej bardzo ważnej pracy krytyczno-literackiej musi się podjąć egzegeta, aby móc bliżej sprecyzować sam fakt i odróżnić go od sposobu jego artystycznej prezentacji. W opisie plag współczesna krytyka wykryła zespolone ze sobą trzy tradycje: jahwistyczną (J), elohistyczną (E) i kapłańską (P). Tradycje te mają swoje specyficzne cechy literackie i teologiczne, które wycisną swoje oryginalne piętno na opisie plag: porównując ze sobą opisy tej samej plagi w różnych tradycjach, obok zgody w rzeczy

istotnej, dostrzega się równocześnie pewne różnice drugorzędne, pewne amplifikacje mające swe źródło w założeniach literacko-teologicznych poszczególnej tradycji. Różnice te świadczą o tym, że przynajmniej w niektórych tradycjach posiadamy już rozpracowanie epickie zbawczej interwencji Boga, dostrzegamy w nich pierwszy krok w kierunku midraszu, czyli budującego komentarza do rzeczywistego faktu historycznego. Cechy te posiada szczególnie tradycja kapłańska, którą cechuje pewna idealizacja przeszłości i specjalne akcentowanie struktury religijnej wydarzenia historycznego. Nie jest to ani fingowanie faktu, ani narzucanie mu obcych idei religijnych, lecz specjalne wyeksponowanie treści religijnej, jaka rzeczywiście mieści się w fakcie. Jest to ustawienie faktu w kontekście całej historii zbawienia przez naświetlenie wewnętrznego związku przeszłości z teraźniejszością i przyszłością mesjańską [23]. Znajomość więc kontekstu literackiego i teologicznego jest dla egzegety konieczna, aby mógł sprecyzować sam fakt i nie mieszał go z amplifikacjami czysto literackimi. Praca ta nie jest łatwa, ale przy dzisiejszym stanie nauk biblijnych możliwa do wykonania. Warto przy tym zaznaczyć, że to epickie opracowanie plag egipskich w tradycji Izraela świadczy o tym, że nie były to tylko zwykłe fakty, na które patrzył co roku Izraelita, lecz wydarzenia, w których w sposób specjalny okazała się opatrzność Jahwe wobec swego ludu.

Uwzględnienie postulatu analizy literackiej rzuca również nowe światło na ten stary problem, jaki od dawna stawiała modlitwa Jozuego:

„Zatrzymaj się słońce nad Gabaonem
i ty księżycu nad doliną Ajalon!
Zatrzymało się słońce
a księżyc stanął nieruchomy
aż zemścił się lud nad nieprzyjaciółmi swymi".
(Joz 10, 12 n.)

Luter, występując gwałtownie przeciw Kopernikowi i jego systemowi heliocentrycznemu, powołał się na ten właśnie tekst biblijny [24]. W oskarżeniu i potępieniu Galileusza nie cytowano wyprawdzie tego tekstu, ale zaznaczono, że Galileusz głosi naukę sprzeczną z Pismem Św. [25]. Analiza literacka wyjaśnia prosto i przekonywująco tę sprawę. Opis walki Jozuego (Joz 10, 7—14) zawiera podwójną relację, jedną w prozie (w. 7—11), drugą o cha-

[23] Por. P. Couroyer, *L'Exode*, wyd. 2., Paris 1958, s. 47 n. J. Schildenberger, *Realtà storica...*, dz. cyt., s. 124—127.

[24] Por. M. Adinolfi, dz. cyt., s. 293.

[25] A. Fernándes, *De questione Galileo Galilei*, w: *Institutiones Biblicae*, wyd. 6., Roma 1951, s. 476 n. D. Baldi, *Giousè*, dz. cyt., s. 85.

rakterze poetyckim. Opis walki podany przez historyka w prozie zwycięstwo Izraela przypisuje zaskoczeniu (w. 8) i wielkiemu gradowi spowodowanemu przez Jahwe. Ta właśnie burza gradowa, biorąc pod uwagę okres letni, była zjawiskiem nadzwyczajnym i opatrznościowym. Wiersz 11 ma wyraźny charakter konkluzji całego opisu batalii, natomiast w. 15 wyraźnie kontynuuje w. 11. Płynie stąd jasny wniosek: opis o charakterze epickim (12—14), mówiący o zatrzymaniu się słońca, jest wyraźnym cytatem. Autor włączył w tekst starożytną pieśń patriotyczną, która opiewała wielkie zwycięstwo Jozuego. Pieśń ta przez swą strukturę poetycką wyraźnie odróżnia się od kontekstu. Dostała się ona do tekstu z tzw. „Księgi sprawiedliwego", jak słusznie pisze Kosidowski. Powstaje więc zasadnicze pytanie, jaki jest stosunek tej pieśni do relacji historycznej w prozie? Istnieje podwójna możliwość: pieśń zawiera nowy szczegół walki i uzupełnia opis historyczny, lub też jest poetyckim powtórzeniem tego samego faktu, tj. zwycięstwa i towarzyszącej mu burzy gradowej. Współczesna krytyka słusznie przyjmuje tę drugą możliwość [26]. Pieśń jest samodzielną jednostką literacką, którą trzeba interpretować przy pomocy kryteriów stosowanych w poezji. Na taką interpretację naprowadza również filologia, która na oznaczenie „zatrzymać się", „stanąć" używa dwu słów hebrajskich *amad* i *damam*; otóż terminy te u starożytnych semitów używane były na oznaczenie zaciemnienia atmosferycznego, spowodowanego jakąś burzą (Hab 3, 11; Ps 17, 8—16). Tłumaczy to dobrze fakt, dlaczego poeta takiego właśnie użył obrazu, aby przedstawić walkę Jozuego. Zatrzymało się słońce, tzn. przestało świecić, zasłonięte burzowymi chmurami. Zamiast więc szukać wyjaśnień fizycznych tego tekstu trzeba go uważać tak, jak jest de facto, za cytat poetycki i interpretować według reguł poezji.

Autor tej pieśni zgodnie z duchem poezji Wschodu użył wyrażeń hiperbolicznych, przybliżonych, aby mocno zaakcentować nadzwyczajny charakter tego zwycięstwa. Poeci Wschodu, gdy chcieli jakieś opowiadanie przełożyć na język artystyczny, nie czynili tego w sposób dosłowny. Dlatego też, jak nikt nie próbowałby dosłownie brać wyrażeń poezji biblijnej mówiących o gwiazdach, które w biegu swoim walczyły przeciw Siserze (Sdz 5, 20), o rozpływających się górach, czy o „górach i pagórkach, które będą śpiewać przed wami chwałę, a wszystkie drzewa polne rękoma klaskać będą" (Iz 55, 12), tak samo nie można brać dosłownie

[26] Por. B. J. Alfrink, *Het „Still Staan" van Zon en Maan in Jos 10, 12—15*, „Studia Catholica", 24 (1949), s. 238—268. J. de Fraine, *De miraculo solari Jos*, „Verbum Domini", 28 (1950), s. 277—286. G. Lambert, *Jousé à la bataille de Gabaon*, „Nouvelle Revue Théologique", 7 (1954), s. 374—391.

poetyckich wyrażeń i metafor zawartych w pieśni o zwycięstwie Jozuego. Do poezji i to jeszcze poezji wschodniej nie można podchodzić z kryterium współczesnej historiografii czy nauk ścisłych. Należy przy tym jeszcze zaznaczyć — co słusznie podkreślił G. Bressan [27] — że poeta biblijny wyraził się w sposób epicki, posługując się środkiem, który nie był zupełnie obcy poezji starożytnej. Przynajmniej trzy razy spotykamy podobne hyperbole u prawie współczesnego Homera [28]. „Któż wierzyłby — pisze Bressan — że Homer był tak naiwny, iż brałby literalnie swoje słowa? A więc po co imputować taką naiwność pisarzowi hebrajskiemu?" Chodzi tu o sprawiedliwość wobec poety i o tłumaczenie dzieła zgodnie z jego rodzajem literackim i z zamiarem samego artysty starożytnego. Taka interpretacja nie wykreśla nadzwyczajnej interwencji Boga w zwycięstwo Jozuego, a równocześnie bada opis tej interwencji krytycznie, uwzględniając wymogi współczesnej nauki.

Tekst ten, a raczej błędna interpretacja, sprawiły wiele kłopotów Galileuszowi. Należy jednak wspomnieć, że uczony ten, którego Paweł VI [29] na Kongresie Eucharystycznym w Pizie, zaliczył do „wielkich duchów" o „nieśmiertelnej sławie", już wtedy poprawnie stosował zasady hermeneutyczne, które dziś są powszechnie znane w egzegezie. Galileusz wychodził z zasady, że Pismo Św. nie może się mylić, „ponieważ od Słowa Bożego pochodzi nie tylko Pismo, ale również i natura". Nie może więc być sprzeczności między Biblią a naukami naturalnymi; tylko „prawdziwy sens Pisma będzie absolutnie zgodny z udowodnionym przez naukę faktem". Obowiązkiem egzegety jest szukanie tego prawdziwego sensu. Uczony florencki przypomina jednak, że Biblia nie ma celu naukowego, lecz religijny: nie chce nas uczyć o biegu gwiazd, lecz „o zbawieniu dusz". Często cytuje znane powiedzenie Baroniusza, że „intencją Ducha św. było pouczenie nas, jak idzie się do nieba, a nie jak idzie niebo" (*come si vadia al cielo, non come vadia il cielo*). Galileusz zaznacza wreszcie, że hagiografowie dostosowali się do pojęć ludzi prostych, oraz zaleca, aby nie brać w sensie literalnym tego, co autor używał w sensie przenośnym, inaczej wpadnie się w sprzeczności [30]. Galileusz jest tu wiernym echem św. Augustyna i Tomasza. Leon XIII w encyklice *Providentissimus Deus* sprecyzował definitywnie te zasady i wprowadził jako obowiązujące do egzegezy katolickiej.

---

27 Art. cyt., s. 147.

28 *Odyseja*, 23, 243 n.; *Iliada*, 18 239 n.; 2, 412.

29 „L'Osservatore Romano" z 12. VI. 1965.

30 Te swoje zasady hermeneutyczne wyłożył w *Lettera a Cristina di Lorena: Le opere di Galileo Galilei*, wyd. A. Favro, Firenze 1895, t. V, s. 307—348.

„Od dawnego czasu — czytamy w tym dokumencie — podnoszono przeciwko Pismu Św. wiele trudności pochodzących od wszelkiego rodzaju nauk. Teraz są one zapomniane i bez znaczenia. Podobnie przedstawiono dość dużą liczbę wyjaśnień o pewnych miejscach Pisma Św. — nie tyczących właściwie zasady wiary i moralności — w stosunku do których bardziej zaawansowane badania pozwoliły na słuszniejsze osądy. Czas mianowicie usuwa fałszywe opinie, a „prawda pozostaje i umacnia się na wieki" [31]. Interpretacja tekstu Jozuego jest tego klasycznym przykładem. Bardziej precyzyjne metody egzegetyczne pozwoliły poprawnie odczytać jego sens.

Na specjalną uwagę krytyków zasługują jednak opisy zjawisk cudownych w dziełach czy perykopach, które posiadają rodzaj literacki dydaktyczny, w których fikcja jest regułą. Ponieważ w dziełach tych celem autora nie było podawanie ścisłych faktów historycznych, lecz pouczanie przy pomocy fikcyjnej kompozycji literackiej, dlatego w tego rodzaju dziełach opisy zjawisk cudownych mogą być konstrukcjami czysto literackimi [32]. Tego rodzaju „cuda literackie" — zdaniem P. Ternant [33] — znajdują się w księdze Jonasza i Tobiasza. Do tego rodzaju „cudów" zalicza on dramatyczny zarys księgi Joba, *haggadę* Daniela (r. 1—6) oraz budujące i ozdobne opowiadania z 2 Machabejskiej. Nie trzeba w tych wypadkach kłaść nacisku na realność cudownych opisów; nauka zamierzona przez autora opiera się tu nie tyle na rzeczywistości faktu, ile raczej na jego znaczeniu.

W tych wypadkach — pisze P. Grelot [34] — byłoby złą teologią zaniedbywać wskazania krytyki i nazywać cudem w ścisłym słowa znaczeniu to, co jest tylko cudownym w sensie literackim.

NATURA CUDÓW W STARYM TESTAMENCIE

Ponieważ biblijne pojęcie cudu różni się od współczesnej terminologii w tej dziedzinie, dlatego też niekiedy te same terminy nie zawsze będą oznaczały tę samą rzeczywistość. Człowiek Biblii, nie mając wypracowanego filozoficznego pojęcia cudu w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, w niektórych wypadkach terminem „cud" będzie określał zjawiska, które według naszego ujęcia nie są — ściśle biorąc — cudowne. Odnosi się to szczególnie do niektórych zjawisk natury; Jahwe jest Panem natury, dlatego szczególnie ude-

---

31 *Breviarium Fidei*, s. 161.

32 Por. A. Lefèvre, cyt., s. 1306.

33 *Miracle*, w: *Vocubulaire de Théologie Biblique*, wyd. X. L. Dufour, Paris 1962, s. 618. Zob. J. Schildenberger, *Realtà storica...*, dz. cyt., s. 172—182.

34 Dz. cyt., s. 263.

rzające fenomeny są w ujęciu biblijnym „znakami" jego potęgi i władzy [35].

Pisarz biblijny, jak zresztą każdy Izraelita, nie znając stałych i immanentnych praw natury, nie rozróżniając między tym, co naturalne i nadnaturalne, mianem cudu będzie również określał i te zjawiska, które dokonane zostały przez Boga przy pomocy przyczyn drugich, naturalnych. Charakter nadzwyczajny tych wydarzeń nie polega na samej istocie faktu, lecz tylko na sposobie i okolicznościach dokonania tego faktu. Ten rodzaj znaków można zaliczyć do trzeciej grupy cudów według podziału tomistycznego. Według powszechnej opinii krytyków współczesnych z tego rodzaju zjawiskami spotykamy się w okresie wyjścia z Egiptu i wejścia do Palestyny. W większości plag egipskich również można dostrzec ów substrat naturalny; odpowiadają one zjawiskom znanym i charakterystycznym dla Egiptu, a nawet porządek ich przedstawienia w Biblii odpowiada porom roku, w których mają miejsce odpowiadające im zjawiska naturalne. Ich charakter cudowny polega na sposobie: są znakiem kary Bożej, występują z wyjątkowym natężeniem, są wreszcie wciągnięte w historię ludu wybranego [36]. Do cudów Starego Testamentu, w których duże znaczenie odegrały przyczyny drugie, naturalne, zaliczają krytycy również przejście przez Morze Czerwone, mannę, sforsowanie Jordanu [37]. Opatrzność Boża w kierowaniu ludem wybranym wykorzystała okoliczności naturalne. Charakter nadzwyczajny i w tych wypadkach będzie polegał tylko na sposobie.

W Starym Testamencie są wreszcie zjawiska nadzwyczajne, które można nazwać cudami w znaczeniu ścisłym. Do tej grupy należą np. niektóre epizody z cyklu Eliasza; całkowite kwestionowanie ich waloru historycznego jest nieuzasadnione. W pewnych wypadkach może się zdarzyć, że krytyk będzie musiał zawiesić sąd, nie wiedząc dokładnie, w jakim sensie opowiadanie biblijne przypisuje Bogu dany fakt nadzwyczajny. Nie będzie to znakiem braku wiary, lecz raczej wyrazem roztropności podobnej do tej, z jaką dziś Kościół bada zjawiska cudowne. Egzegeza bowiem nie powiedziała jeszcze ostatniego słowa.

Taka jest postawa, wobec cudu w Starym Testamencie, krytyki

---

[35] Por. C. J. Mullo Weir, art. cyt., s. 25 n. J. Hofbauer, art. cyt., s. 3.

[36] Por. E. Galyiati, *Le piaghe...* dz. cyt., s. 117 n.

[37] Por. A. Miller, *Moderne Bibelfragen und biblischer Geschichtsunterricht*, „Bened. Monatsschrift", 11 (1929), s. 484. F. S. Bodenheimer, *The Manna of Sinai*, w: Biblical Archaeologist Reader", dz. cyt., s. 76—80; E. Galbiati, *La Manna del deserto*, w: *Cento problemi...*, dz. cyt., s. 120—122; Ks. S. Łach, *Natura manny biblijnej*, „Ruch Bibl. i Liturg.", 16 (1963), s. 65—71; J. Hofbauer, art. cyt., s. 5 n.

katolickiej i dużego odłamu prostestanckiej. Jak wynika z powyższych rozważań jest to zagadnienie o wielu bardzo różnych aspektach: filozoficznym, teologicznym i historyczno-krytycznym. Pomijając pierwsze dwa aspekty, jako przekraczające ramy tych rozważań, z punktu widzenia krytyczno-literackiego można by zarzucić Kosidowskiemu brak sprecyzowania biblijnego pojęcia cudu. Do opisów nadzwyczajnych wydarzeń podchodzi on ze współczesnym pojęciem cudu. Dlatego też polemika jego bardziej jest polemiką ze współczesnym pojęciem cudu niż pojęciem biblijnym.

*

Reasumując dotychczasowe wywody, dobrze będzie zestawić wyniki konfrontacji głównych warstw *Opowieści* ze współczesną krytyką biblijną. Do najbardziej wartościowych z punktu widzenia naukowego należy warstwa archeologiczno-historyczna. Walor ten jednak w sposób bardzo poważny pomniejszają niedociągnięcia metodyczne i naukowe. Do najważniejszych należą następujące: sprzeczności spotykane tak w krytyce literackiej, jak również w archeologii; brak precyzji pojęć i kilka bardzo rażących błędnych informacji; przestarzała krytyka literacka i brak zgodności między archeologią a krytyką. Do tych zastrzeżeń należy dodać jeszcze następujące, nie mniej ważne [38]: oparcie się na polskim przekładzie Wulgaty, a więc na tekście z trzeciej ręki, co jest niedopuszczalne z punktu widzenia krytyki naukowej; konsekwentne pominięcie wątku religijnego w streszczeniu Biblii; zasadnicze braki w bibliografii, niedopuszczalne z punktu widzenia ścisłości naukowej uogólnianie, polegające na przypisywaniu poglądów niektórych tylko badaczy całej współczesnej krytyce; stosowanie przestarzałych metod w religii porównawczej. Wszystkie te błędy i niedociągnięcia w sposób bardzo poważny pomniejszają wartość naukową książki. Cel książki, którym było zapoznanie czytelnika z treścią Biblii na poziomie dzisiejszej nauki, w przeważającej części nie został osiągnięty.

Ks. Józef Kudasiewicz

---

[38] Por. *Czy archeologia obala objawienie*, art. cyt., s. 6 n.

PAUL GUILLUY

JEZUS, SŁOWO BOŻE

Słowo ma swoje źródło w samej głębi osoby[1]*. Z obfitości serca mówią usta. Człowiek dlatego właśnie potrzebuje słowa, ponieważ potrzebuje intymności.*

Człowiek nie żyje samym chlebem, ale także słowem.

Niemowlę nie potrzebuje tylko i wyłącznie mleka matki, ale także jej serdecznych słów, bo one wprowadzają je w świat, w którym panuje obecność i życie.

Biedak nie prosi tylko o sam chleb, ale także o przyjaciela, który do niego przemówi i wysłucha go.

Kraje zacofane nie żądają samych środków technicznych, ale także słowa, prawa do wypowiadania się na forum narodów.

To wszystko dzieje się dlatego, że człowiek chce poznać siebie i chce, aby go inni poznali.

Otóż człowiek poznaje się naprawdę i do głębi tylko wtedy, kiedy może się wypowiedzieć w mowie zrozumiałej. Słowo jest światłem *i* wyzwoleniem*. Jest poznaniem, wiedzą, mądrością i, na koniec,* wiarą*. Powiedzenie: „Oto tak myślę. Oto w co wierzę" — równa się prawie powiedzeniu: „Oto czym jestem".*

Drugich *poznajemy dopiero wtedy, kiedy z nimi rozmawiamy. Słowo jest wymianą i złączeniem, słowo jest miłością. Jest więzią: „Daję ci słowo".*

Słowo angażuje. Przewiduje i zapewnia przyszłość. Jeśli to jest słowo przywódcy, skupiające wokół siebie energie, to ono jest nadzieją*. Zwierzę miota się w krzyku; człowiek współpracuje za pomocą słowa: jego słowa opanowują świat.*

Słowo jednak jest nie tylko sprawą wewnętrzną i dynamiką życia, ale także tym, co zewnętrzne — środowiskiem życia*.*

Słowo jest atmosferą*, którą wdychamy. Coraz to bardziej zresztą żyjemy w świecie słowa: słowa, które się słyszy, słowa które się czyta. Niektórzy wyobrażają sobie, że wkraczamy w erę techniki i milczących kontaktów; tymczasem naprawdę wkraczamy w erę huczącą słowami i obecnością. Może w wagonach metra*

---

1 *Jésus, Parole de Dieu*, artykuł (fragmenty) z kwartalnika „Jesus — Caritas" nr 138, kwiecień 1965. Pismo to jest organem stowarzyszenia *L'Association Charles de Foucauld*.

ludzie rzeczywiście milczą, jednakże jakaż tam jest konsumpcja słów pisanych, ile tam wchłania się gazet! Ziemia jest obecnie otoczona polem słów, które łapie byle tranzystor.

*

Na początku była nie mechaniczna, niema i nieświadoma potęga Boga-rzemieślnika, który stwarza dla samego używania własnej siły — ale intymność, świadomość i miłość, która chce się udzielać, wyrażać, dawać i otrzymywać.
Wszystko, co istnieje, ma u swego początku tę Bożą intymność, to wewnętrzne słowo, istniejące u Boga i które jest Bogiem, Słowo, którym jest Jezus.
Tworzywem świata nie jest bezwładna mechaniczna energia; środowiskiem otaczającym świat nie są ciemności, milczenie i nieświadomość, tylko środowisko światła i życia, żywe Słowo, w którym żyjemy, poruszamy się i jesteśmy. W Nim wszystko jest życiem. Cały dynamizm świata w Nim jest zawarty. Wszystko jest skąpane w Jego twórczej intymności; a szczególnie człowiek, w którym intymność Słowa staje się światłem, duchem, świadomością, głosem Bożym.

*

Jezus jest Słowem stwórczym, przez które wszystko zostało stworzone i które przemawia w sercu każdego człowieka. Ale człowiek był głuchy i nie słyszał już głosu Boga, odkąd sam zechciał być Bogiem dla siebie i przez siebie. Własny głos go ogłuszył. Wtedy przyszedł Jezus, głos Boga, który staje się skromny, pokorny, wnikliwy, na poziomie człowieka, zwyczajny: po to, aby człowiek dał się porwać temu wezwaniu miłości. Żeby zaczął słuchać. Chce nas uwolnić od wszystkiego, co ogłusza serce, od niepokoju, sceptycyzmu, gwałtowności, żądzy posiadania.
Bóg przemawia do serca każdego człowieka. Trochę zanadto zaniedbaliśmy tę prawdę, że w każdej religijnej duszy — nawet pozornie oddalonej od Chrystusa: hinduisty, buddysty, konfucjanisty, animisty — a także w każdej przyrodzonej wspaniałomyślności daje się już słyszeć Słowo Boże. Sobór nam to przypomniał. Kiedy o. de Foucauld rozmawiał z muzułmanami, odsyłał ich najpierw do tego wewnętrznego słowa.
Naturalnie Słowo (Verbum) *przemawia w szczególny sposób w łonie dialogu ludzkiego spotkania i przyjaźni ludzkiej. Jezus jest Słowem Boga, które zaprasza ludzi do rozmowy ze sobą, żeby mogli odnaleźć dialog z Bogiem.*

*

Ale Słowo Jezusa chce być jeszcze intymniejsze: Jezus wchodzi w naród, do którego już przemawiał intymniej niż do innych narodów. To On, jako Verbum, *powołał Abrahama. To On, żywe*

Słowo Boga, mówił w obłoku do Mojżesza i to On przemawiał do proroków, do Eliasza. Gdy tylko się ukazał w chwale Przemienienia, podjął z nimi na nowo ten dialog. Dla nich wszystkich On był głosem Ojca. Każdy z Żydów, który naprawdę usłyszał głos Ojca (a nie tylko głos krwi i rasy), przychodzi do Niego, bo poznaje ten głos.

Jego słowo dopełnia poprzednich słów i mówi dalej to samo, co już powiedział On przez Mojżesza i Proroków.

*

Jezus jest żywym Słowem Boga, jeszcze zanim zacznie mówić. Ponieważ jest tutaj: Bóg z nami, pomiędzy nami mieszkający, rozpinający swój namiot wśród naszych, żyjący naszym życiem, pracujący jak my, cieszący się jak my, trudzący się jak my, cierpiący jak my. Człowieczeństwo Jezusa jest żywym Słowem Boga. Jest nim już w ciszy szopki; wszyscy, którzy obchodzą Boże Narodzenie, wiedzą to i czują. To wstrząsnęło świętym Janem: „Słowo żywota... ręce nasze dotykały". Jezus wśród nas jest najwymowniejszym i najbardziej nieprzetłumaczalnym Słowem Bożym, tak dalece przekracza wszelki wyraz.

*

Słowo Jezusa, zawarte i dawane przez Sakramenty, nie da się odłączyć od Jego słowa ewangelicznego. Intencją reformy liturgicznej jest, żebyśmy to lepiej uchwycili. Nie możemy żyć życiem sakramentalnym, dopóki nie przyjmujemy go z wiarą, a tę budzi w nas i karmi słowo ewangeliczne. Ewangelia i Eucharystia są nierozłączne. To jest to samo ożywiające Słowo Boże, ten sam dar Boży, tryskający w nas aż po życie wieczne, poprzez Ewangelię, przyjętą, przemyślaną i przeżytą w Sakramentach.

*

Ewangelia (i jej przedłużenie, czyli Listy) ma być normalnie — ponieważ przez nią poznajemy osobę Jezusa — miejscem najwyższej kontemplacji, najintymniejszego dialogu z Bogiem, miejscem, gdzie najdokładniej słyszy się Jego słowa, zwłaszcza wtedy, gdy tak jak to czyni Kościół nie rozłącza się Ewangelii i Eucharystii.

Nie jesteśmy wszyscy powołani do życia ściśle kontemplacyjnego, ale wszyscy jesteśmy powołani do słuchania Jego słów w wierze i do rozmawiania z Nim. A Ewangelia i Eucharystia to uprzywilejowane miejsca tego spotkania i tego prostego dialogu.

*

Jezus jest Słowem Bożym, które nas ogarnia po to, by się szerzyć poprzez nasze słowo.

Paul Guilluy
tłum. Anna Turowicz

PAUL TILLICH

CZEKANIE

Czekałem cię, Panie: czekała dusza moja na słowo jego.
Nadzieję miała dusza moja w Panu od straży porannej aż do nocy. Niechaj nadzieję ma Izrael w Panu, bo u Pana miłosierdzie i obfite u niego odkupienie.

Psalm 130 5—7

Albowiem nadzieją naszą jesteśmy zbawieni. A nadzieja, którą się widzi, nie jest nadzieją, bo co kto widzi, jakże się tego spodziewa? Ale jeśli się spodziewamy, czego nie widzimy, to przez cierpliwość oczekujemy.

Rzym 8 24—25

ZARÓWNO Stary jak Nowy Testament opisują naszą egzystencję w stosunku do Boga jako egzystencję oczekiwania *. U psalmisty jest to czekanie zniecierpliwione. U Apostoła — czekanie cierpliwe. Czekać znaczy n i e mieć, ale i mieć jednocześnie. Nie mamy bowiem tego, na co czekamy, czy — jak mówi Apostoł — jeśli się spodziewamy, czego nie widzimy, to wtedy właśnie na to czekamy. Warunkiem stosunku człowieka do Boga jest przede wszystkim nie-mienie, nie-widzenie, nie-wiedzenie, nie-pojmowanie. Wszelka religia, w której to jest zapomniane, choćby była najbardziej aktywna, rozsądna czy żarliwa, wstawia w miejsce Boga Jego obraz stworzony przez siebie. Nasze życie religijne odznacza się głównie tym typem „twórczości". Mam na myśli na przykład teologa, który nie czeka na Boga, bo Go już ma zamkniętego w jakiejś doktrynie. Mam na myśli biblistę, który nie czeka na Boga, bo Go ma zamkniętego w książce. Myślę o duchownym, który nie czeka na Boga, bo Go ma zamkniętego w instytucji. Myślę o wierzącym, który nie czeka na Boga, bo Go ma zamkniętego we własnym doświadczeniu. Ale nie jest łatwo znieść nie-mienie Boga,

* Drukowane przez nas kazanie pochodzi ze zbioru *The Shaking of the Foundations* (Charles Scribner's Sons, 1958). O Tillichu, znakomitym teologu protestanckim, zamieściliśmy artykuł Anny Morawskiej w nrze 133/4 „Znaku".

czekanie na Boga. Nie jest łatwo wygłaszać, niedziela po niedzieli, kazania, nie nabywając przeświadczenia i nie udzielając go innym, że Boga mamy i możemy Nim dysponować. Nie jest łatwo głosić Go dzieciom i niewierzącym, sceptykom, ludziom zlaicyzowanym, i zarazem stwierdzać całkowicie jasno, że my sami Go nie mamy, że też czekamy na Niego. Jestem przekonany, że bunt przeciw chrześcijaństwu jest spowodowany w dużej mierze przez jawne lub zamaskowane roszczenie chrześcijan do posiadania Boga, i przez wiążący się z tym zanik elementu oczekiwania, tak zasadniczego u proroków i apostołów. Nie dajmy się zwodzić przypuszczeniu, że ponieważ mówili oni o czekaniu, czekali tylko po prostu na kres dziejów, na sąd, na spełnienie wszechrzeczy, a nie na Boga, który miał ten kres dziejów sprawić. Prorocy i apostołowie nie posiadali Boga. Czekali na Niego. Jakże bowiem Bóg może być posiadany? Czyż jest rzeczą, która może być pochwycona i poznana wśród wielu innych? Czyż jest czymś poniżej osoby ludzkiej? A zawsze musimy czekać na człowieka. Nawet w najintymniejszym związku istot ludzkich zostaje jakiś element nie-mienia, nie-znania, oczekiwania. Tym bardziej więc, ponieważ Bóg jest nieskończenie wolny, nieobliczalny, ukryty, musimy czekać na Niego w sensie jednoznacznym i radykalnym. Jest dla nas Bogiem w tej mierze, w jakiej Go nie posiadamy. Psalmista pisze, że jego dusza, czyli cała jego istota, czeka na Pana, mówiąc przez to, że czekanie nie jest po prostu jakąś częścią naszego stosunku do Boga, tylko raczej warunkiem tego stosunku jako całości. To przez nie-mienie Boga mamy Go.

Chociaż jednak czekanie jest nie-mieniem, jest także mieniem. Fakt, że na coś czekamy, dowodzi, że w jakimś sensie już to mamy. Czekanie antycypuje to, co nie jest jeszcze rzeczywiste. Jeśli czekamy z cierpliwością i nadzieją, moc tego, na co czekamy, już w nas działa. Ten, kto czeka, jest w ostatecznym sensie niedaleko od tego, na co czeka. Ten, kto czeka naprawdę, na serio, jest już pochwycony przez to, czego oczekuje. Ten, kto czeka namiętnie, jest już samą aktywną siłą, największą z sił przekształcających życie osobiste i historię. Bo jesteśmy silniejsi, gdy czekamy, niż gdy mamy. Kiedy posiadamy Boga, redukujemy Go do tego, co uchwyciliśmy z Niego czy poznali, a to jest bardzo mało, i robimy z Niego idola. Tylko kult idolów pozwala wierzyć w posiadanie Boga. Ale jest bardzo dużo idolatrii wśród chrześcijan.

Kiedy jednak wiemy, że Go nie znamy, kiedy czekamy, by dał się nam poznać, wtedy rzeczywiście wiemy coś o Nim. Wtedy jesteśmy uchwyceni przez Niego i posiadani. I właśnie wtedy — w naszej niewierze — jesteśmy wierzącymi, wtedy jesteśmy przyjęci mimo naszego od Niego oddzielenia.

Nie zapominajmy jednak, że stan czekania jest olbrzymim napięciem. Wyklucza on wszelkie upodobanie w sobie, we własnym „nie-mieniu nic", wszelki indyferentyzm czy cyniczną pogardę dla tych, co coś mają, czy lubowanie się w wątpieniu i rozpaczy. Nie czyńmy sobie nowego posiadania z naszej pychy, że nic nie posiadamy. Jest to wielka pokusa naszych dni, bo jest tak mało rzeczy, które uważać możemy za posiadane. Czekanie nie jest pychą desperacji. Jest przyjęciem naszego nie-mienia w imię tego i mocą tego, co już mamy.

Nasze czasy są czasami oczekiwania. Jest to ich specjalne przeznaczenie. Ale wszelki czas jest czasem czekania, czekania na wtargnięcie wieczności. Wszelki czas biegnie naprzód. Wszelki czas, w historii i w życiu osobistym, jest oczekiwaniem. Nie na jakiś czas następny, lecz na ten, który jest wieczny.

Paul Tillich
tłum. A. M.

ZENON SZPOTAŃSKI

GRECJA A IZRAEL

U PODŁOŻA literatury i sztuki europejskiej tkwią Grecja i Stary Testament. Trudno znaleźć dwa światy bardziej do siebie niepodobne — we wszystkim, co stworzyli Grecy, nie ma nic, co nie stałoby w najjaskrawszym kontraście do stylu Biblii, w samej zaś Biblii bardzo nieliczne są motywy, które mogłyby być bliskie dla Greka, może tylko pożegnanie się z życiem córki Jeftego i opłakiwanie jej młodości przez towarzyszki i przyjaźń Jonatana z Dawidem. A jednak najwięksi miłośnicy Grecji prawie zawsze byli również miłośnikami Biblii. Takimi byli, aby tych dwóch tylko wymienić, Kochanowski i Goethe. Tak mogło być dlatego, że wpływ Biblii na wyobraźnię był zupełnie innego rodzaju niż wpływ Grecji. Gdy chciano z Biblii brać wzory, otrzymywano parodię. Naśladujący proroków kaznodzieje kalwińscy ze wszystkich strun, na których grali prorocy, znali tylko jedną — strunę oburzenia. Nieustanne potrącanie jej sprawiło, że stali się karykaturami pierwowzoru i sam nawet poetycki geniusz d'Aubigny'ego nie zdołał sprawić, aby jego przekleństwa i złorzeczenia miały moc przekonywania. Tej mocy nie osiągnął również Mickiewicz pisząc *Księgi narodu i pielgrzymstwa*. Czerpano z Biblii motywy, obrazy i porównania, bohaterowie jej jak Kain i Abel, czy sprzedający pierworództwo za soczewicę Ezaw, stawali się postaciami symbolicznymi, ale nikt nie potrafił wywołać jej ducha jak w *Królu Agisie* wywołany został duch Grecji. I gdy przekładano wierszem psalmy Dawida, to nawet im nadawano formę mniej lub więcej grecką. Nawet tutaj Stary Testament nie był wzorem. To Grecja była ojczyzną nauki o wiecznych prawzorach rzeczy zwanych ideami. Jeżeli naukę tę w ciągu wieków uważano za kwintesencję helleńskiego ducha, to dlatego, że grecka myśl i sztuka stwarzały takie prawzory — postaw wobec świata, charakterów, pojęć.

Sofiści stworzyli wzory rozumowań, które wartość mają jeszcze dla nas. Tak więc dziś jeszcze sofizmatem o kłamcy, który sam o sobie mówi, że kłamie zawsze, może być przekonany o swojej

niesłuszności każdy, kto głosi bezwzględną prawdę o względności wszystkich prawd. Antygona, Sokrates i bohaterowie Plutarcha pozostali wzorami osobowości. Ale aby tworzyć wzory wieczne, trzeba omijać albo spychać na drugi plan to, co przypadkowe, związane z czasem i miejscem. Dlatego sztuka grecka musiała ograniczać się do tego, co najbardziej istotne, nie mogła gubić się w szczegółach, nie mogła być — możemy to powiedzieć tylko przy pewnym rozumieniu tego słowa — realistyczna. Żywa rzeczywistość odznacza się bogactwem szczegółów, które nie pomieściłyby się w żadnej antycznej tragedii. Stąd ta doskonałość rysunku, której starali się dorównać późniejsi. Do wydobycia rysów charakteru służyło tragikom greckim ukazywanie ich przeciwieństw. Ale bohater zderzający się z jednym tylko przeciwieństwem mógłby nie być człowiekiem żywym, posiadającym właściwości różnorodne. Gdyby w *Antygonie* jedynym antagonistą bohaterki był Kreon, tragedia byłaby wyłącznie starciem się dwóch postaw ideowych, dzięki zetknięciu się z Ismeną Antygona rysuje się jako postać pełna.

Te sposoby rysowania utrzymują się aż do powstania XIX-wiecznego realizmu, który za tło dla bohatera daje nie kontrastujące z nim pojedyńcze postacie, ale zbiorowości ludzkie. Romantyzm jeszcze jest w jakiś sposób grecki, ale pozytywizm już grecki nie jest. Byron i Prus, pierwszy w *Sardanapalu* drugi w *Faraonie* przedstawili postać na miarę antycznej tragedii; szlachetnego i bohaterskiego ale nieopatrznego i kierującego się impulsami władcę, który pada w walce z przeciwnikiem równym mu inteligencją i talentem, ale przewyższającym go umiejętnością panowania nad sobą i nad innymi. Obaj oni wiedzieli, że takiego przeciwnika bohaterowie ich znaleźć mogli tylko w kapłaństwie, gdyż tylko ono było na Starożytnym Wschodzie przedstawicielem intelektualizmu i talentu do organizacji. Ale gdy u Byrona przeciwnikiem władcy jest genialny arcykapłan, u Prusa jest nim warstwa społeczna — stan kapłański. Dlatego ujęcie konfliktu przez Byrona mieści się w ramach tragedii pseudoklasycznej, wywodzącej się w formie od greckiej, gdy ten sam konflikt opowiedziany przez Prusa musi przyodziać się w formę powieści realistycznej. Realizm w stylu Prusa był najlepszą formą dla opisania mechanizmu życia społecznego, ale byłby najgorszą dla przedstawiania sił działających wewnątrz człowieka. Nazwa realizm została mu nadana w przekonaniu, że to, co on opisywał, jest jedyną rzeczywistością, jeżeli nie w ogóle, to jedyną, która może być opisywana. Jest faktem, który zadziwia, że ci, którzy stawili mu najsilniejszy opór, mocniej jeszcze niż on byli przekonani, że jest on realizmem jedynym, i zwalczali go nie w imię innej koncepcji rzeczywistości, taka im

nawet przez myśl nie przeszła, ale w imię swego prawa tworzenia z czystej wyobraźni, poza wszelką rzeczywistość. Niektórzy z nich uważali się za potomków ducha Grecji, ale dawali przez to tylko dowód, że nie wiedzieli, czym Grecja była — Ajschylos chciał pozostawać w granicach świata rzeczywistego nawet wtedy, gdy wprowadzał Erynie, i nie bardziej realnego niż jasnowidzenie Kassandry. Dziś aktor zaprawiony do swej sztuki na realizmie i irrealizmie nie umiałby zagrać greckiej tragedii, bo nie umiałby uwierzyć, że wszystko, co się w niej dzieje, dzieje się naprawdę, tak jak grając w *Śnie srebrnym Salomei* nie umie nawet przez moment być prawdziwym Wernyhorą ani prawdziwie z trwogą na Wernyhorę patrzącym szlachcicem czy szlachcianką.

Grecka tragedia także dlatego nie jest realistyczna ani irrealistyczna, że umie z przedstawionych zdarzeń wyciągać sens wieczny, wobec którego fabuła nie stając się nierealną staje się nieważną. Gdy Tyrezjasz zapowiada Edypowi spadnięcie na dno nieszczęścia, Edyp zarzuca mu, iż działa w zmowie z Kreonem. Tyrezjasz odpowiada mu: „Nie tobie służę ale Fojbosowi, przeto się pod opiekę Kreona nie zapisałem". A więc jeżeli nad tobą i nad Kreonem nie ma nic, to wtedy, ale też tylko wtedy, sługą Kreona będzie każdy, kto występuje przeciw tobie. I to jest prawda wieczna. Nie jest ważne, jakiego to rodzaju jest ten zły los, przed którym uchodzą ajschylosowskie Danaidy. Ale zawsze człowieka, który widząc przed sobą nieuchronną, jak mu się zdaje, przepaść, traci już nadzieję, poruszy do głębi ten dialog, jaki wiodą one ze swymi służebnicami — wiara i ufność z biernością i fatalizmem, a może też z obojętnością. „Wielki Zeus niech mnie chroni przed małżeństwem egipskim". „To by najlepsze było, ale ty chcesz ubłagać nieubłaganego". „A ty znasz przyszłość?" „Myśl Zeusa jakbym mogła przeniknąć?" „A więc staraj się mówić rozsądnie."

W *Agamemnonie* Ajschylosa chór powtarza refren: „Biada, biada wołajcie, ale dobro niech zwycięża". I zawsze wobec grożących katastrof i później, gdy oczekiwane nieszczęście staje się teraźniejszością, ten okrzyk „biada" wyrywa się z ust sam tak jak starszyźnie argejskiej. Ale zapowiedź zwycięstwa dobra zauważyć trudniej, toteż Ajschylos każe w nie tylko ufać. Nie można nie dostrzec burzy wyrywającej drzewa z korzeniami, ale trudno dostrzec, że pojawił się mały dąbek. Kiedy żadne z praw i żadna z instytucji Rzymu nie były w stanie oprzeć się woli Cezara, jakkolwiek by ta wola była przemijająca i niedorzeczna, zdawało się, że Rzym umiera. Najwyższym w nim przykazaniem patriotyzmu było chronienie tego, co jeszcze pozostało, w przekonaniu, że to, co ginie, ginie nieodwołalnie, i że nie ma siły zdolnej przekształcić to, co przestarzałe lub niedoskonałe. To widział każdy, ale tego, że powstaje

Kościół — siła nowa, która jest zdolna i przekształcać się, i stawiać opór, tego nie widział nikt. Sami nawet chrześcijanie zbyt byli zajęci zupełnie innymi sprawami, aby mogli to rozumieć. We wczesnym średniowieczu każdy mnich piszący w swojej celi rozpaczał nad wyrodnieniem klasycznej łaciny, a żaden nie zauważał, że z łaciny ludowej powstawały nowe żywe języki. Dzisiaj, i już od czasu Gobineau, ten okrzyk „biada" jest okrzykiem wszystkich, którzy problem dekadencji i upadku uważają za centralny, dający klucz do zrozumienia wszystkich innych problemów. Jest to sposób stawiania zagadnienia tkwiący głęboko w myśleniu naukowym. Przecież i światopogląd przyrodniczo-lekarski, upatrujący na dnie wszystkich procesów psychicznych tylko i jedynie procesy odbywające się w mózgu, za punkt wyjścia ma obserwację klęski, jaką jest rozkład mózgu czy uszkodzenie któregoś z jego ośrodków. Druga część refrenu Ajschylosa, „lecz niechaj zwycięża dobro", nieobecna jest w myśli naukowej. Jak mało znacząca dla zrozumienia myśli jest tu fabuła dramatu! W dramacie nowożytnym rzadko można spotkać myśli, które wyrwane z całości żyją życiem własnym, a jednak takie są chociażby słowa Lucyfera w *Samuelu Zborowskim*: „Oswoić się nie można, chociaż można dociec przyczyn".

Grecy wreszcie, i jest to jedna z największych ich zdobyczy, jakie nam przekazali, stworzyli pary pojęć sprzężonych ze sobą: Empedokles walkę i miłość, Sokrates wiedzę i dobro. W żadnej z tych dwójni nie można zmienić charakteru jednego z jej członów nie przeobrażając drugiego i historia każdego z nich jest w pewien sposób historią wszystkich kultur. Jeżeli walka wyzuje się z wszelkiej szlachetności i stanie się taką walką o byt, jaka jest u zwierząt, to i miłość musi zmienić się w najbrutalniejszy popęd. Jeżeli walka stanie się czymś jeszcze gorszym, to popęd płciowy musi obniżyć się i do tego poziomu. Powstaje wtedy tak zwany sadyzm. Natomiast odpowiednikiem walki rycerskiej jest miłość przynajmniej w pewnym stopniu idealna. Średniowiecze było pod tym względem zgodne z sobą. Równie ściśle zespolona jest dwójnia pojęć Sokratesa. Chcąc zdobyć dobro musimy starać się posiąść mądrość, o ile pomiędzy mądrością a dobrem upatrujemy jakąś różnicę, ale gdy zadowolimy się korzyścią, to mądrość będzie nam na nic — zamiast niej będziemy starać się o zręczność i znajomość spraw świata. Mamy tu historię całej ludzkości, gdy sobie to uświadomimy, może nam się wydać, że wszystkie nasze pojęcia zalążek swój mają w hellenizmie.

Jedno jest, które Grecji pozostało obce, to pojęcie misji, jest ono tworem Biblii, a słuszniej byłoby powiedzieć, że to ono Biblię stworzyło. Misja nie jest zawarta w uzdolnieniach i skłonnościach

wrodzonych. Mojżesz chce się wymówić od misji, jaką nakłada na niego Jehowa, Jeremiasz ze zrozpaczoną rezygnacją spełnia swoją, Jonasz przed swoją ucieka. Nic bardziej obcego artyście, Grecja zbyt wyłącznie była artystyczna, aby na jej ziemi ta idea mogła powstać. Kto patrzy na Biblię jako na twór swobodnego artystycznego geniuszu, ten nie rozumie z niej nic. Księgi mojżeszowe z nieustannie powtarzanymi wezwaniami do ufności i posłuszeństwa będą mu się wydawały mowami wodza do narodu. Słowa wstępu do Dekalogu „Jam jest Pan, Bóg twój, którym cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli" zabrzmią mu znajomą nutą. Tak rozumiana Biblia staje się straszakiem. Nikt więcej nie przyczynił się do tego, aby nim była, niż kaznodzieje i przywódcy religijni z czasów Reformacji, którzy starali się ją naśladować. Tymczasem nie można idąc za własnym popędem wzorować się na tym, co powstało wbrew popędom swych twórców.

Z impulsu, który dał światu Mojżesz, pochodzi nieznane zupełnie Grekom odróżnienie natury i tego, co ponadnaturalne. Dla ludzi o greckim sposobie myślenia był to zawsze punkt najtrudniejszy w całym chrześcijaństwie. Można to zauważyć w autobiografii Goethego. Z Biblii pochodzi pojęcie misji narodu — można wprawdzie mówić o misji Greków, ale to będzie zupełnie co innego, była ona zawarta w ich naturze i nie mogli się jej sprzeniewierzyć. Kiedy Słowacki mówił o misji Polski, miał na myśli nie misję leżącą w samym tylko rodzaju uzdolnień, ale zgodnie z tradycją starotestamentową misję, której się naród sprzeniewierzył. A autor *Króla Agisa* i strof o Herze Armeńczyku był najbardziej greckim z poetów polskich. I w nim również Grecja i Stary Testament splotły się nierozerwalnie.

Zenon Szpotański

Ks. JERZY WOLFF

PURPUROWE WINNICE

(fragment większej całości)

TUTAJ niejeden policjant mógłby zagrać w filmie rolę d'Artagnana — zabijaki o twarzy łacińskiego efeba, bo oni prawie wszyscy noszą swoje mundury, jak się nosi gdzie indziej (z mniejszym powodzeniem) historyczny kostium. Nawet bydło francuskie bardzo często przybiera wygląd „historyczny". Gdy się widzi je z drogi na pastwiskach Burgundii, Morvan, z rasy niwerneńskiej, pchają się do głowy reminiscenje starego malarstwa — w zagrodzeniach dostrzegasz żywego Pottera pod postacią tych krępych i wyraźnie włochatych, a w kolorze jak mleko pomieszane z kawą, krów, wołów, cielaków, stojących w zamyśleniu, w szmaragdowej trawie, w medytacji głębokiej, jakby przetrawiały nie pokarm, lecz wspomnienia sprzed wieków — może jeszcze wspomnienie Juliusza Cezara?

I to cię zachwyca, tak jak wprawia nas w zachwyt transpozycja natury dokonana przez sztukę. Że gdym w drodze powrotnej ujrzał na pastwisku (gdzieś koło Noyon) krowy czarnosrokate, zwykłe holenderki, zrobiło mi się przykro, jakby wobec obrazu, gdzie malarz transpozycji nie potrafił dokonać.

Pejzaż francuski —

Że tam wieki płynęły coś od siebie ustawicznie dodając, więcej dając niż niszcząc, więc też ten, co przeszłość tamtą zna i kocha, odkrywając jej znaki wciąż, na każdym kroku, wciąż też wpada w zachwyt nad ozdobą tej ziemi — dziełem tysiącleci. W każdym wiejskim romańskim kościele uśmiecha się doń przecież tego kraju młodość, w każdym starym tam drzewie jego leśne dzieciństwo. Bo jest nieprzerwana jakaś nić łącząca to, co dzisiaj istnieje, z tym, co było kiedyś — że dom choćby nie stary, w miasteczkowej ulicy, jest następcą takiego, co go tutaj poprzedził (to się jasno wyczuwa) i tak dalej, i dalej aż do Karolingów, a jesiony i buki, i dęby (wcale

nie stuletnie) są oczywistymi wnukami tych dębów, tych jesionów, tych buków, które ongiś oglądał Julian Apostata. Taki mają już wygląd — z bardzo starej rodziny.

Gdym swojego czasu, w południowej Bretanii, w majątku La Sablière, schodził ku rzece Odet (jednej z piękniejszych we Francji), małym wąwozikiem obrosłym po bokach olbrzymimi drzewami, miałem wciąż wrażenie, że spod drzewa za chwilę wstanie stary druid z długą siwą brodą, z długą laską w ręku i wieńcem bluszczowym na skroniach, i podniósłszy prawicę uroczyście mnie wyklnie, mnie obcego przybysza, że bezczeszczę tę ziemię, i zagrodzi mi drogę do rzeki. Ale nic się takiego nie stało i gdym był już nieomal u wylotu wąwozu przesunęła się cicho przede mną łódź żaglowa o żaglach w tamtych stronach barwionych na kolor rudawoczerwony — jak w teatrze na jakiejś tragedii z życia dawnych druidów i dawnych bretońskich rybaków, sztuce bardzo wzniosłej o miłości i śmierci w cieniu starych buków, a zarosłej paprocią.

Bo drugi brzeg Odet, brzeg stromy, porastały drzewa, a drzewo jest jak niebo, jak morze, jak skały, gdyż nie przynależy do żadnego czasu, jest ponadczasowe, jest ze wszystkich czasów i przy tym ono stroi i nadaje charakter przez to pejzażowi. To we Francji szczególnie uderza, gdyż pomimo wykroju szczęśliwego terenu, ten kraj bowiem jest w olbrzymiej swej części bardzo wyraźnie falisty, o fałdach nader często jak góry (nasze Świętokrzyskie) i pomimo rzek licznych (liczniejszych bodaj niż u nas strumienie), decyduje o jego wyglądzie ostatecznie drzewo. I to drzewo liściaste i wspaniale rozrosłe w glebie żyznej, więc drzewo dobrze tam się mające, które w kraju lesistym jest naprawdę u siebie, w społeczności żyjąc nie po lasach jedynie, wyciągając się w sznury, wzdłuż dróg, prawie bez końca. Pochylone ku sobie wierzchołkami nad szosą, tworząc nad nim sklepienia, z których dawni majstrowie brali wzory dla siebie: w St. Savin, w Chartres, w Beauvais.

I z tym wszystkim Francja w bardzo wielu swych partiach nosi znamię kraju dużo pierwotniejszego niż inne, w tym uroczym znaczeniu terminu, w jakim się go używa, gdy się mówi o lesie pierwotnym, bo ta ziemia tak stara, swą starością urocza, jest zarazem tak młoda, że w porównaniu z nią inne, wiele młodsze kulturą, wyglądają jak chude, wyliniałe staruchy. Wdzięk to sprawia, po niebie, tutaj lekkim jak nigdzie, i po ziemi rozlany, bo kraj to nade wszystko wdzięczny, wdziękiem, bez którego nie może być piękna, co za serce chwyta i uczuciem wiąże.

Wielka Rewolucja niewiele tu — wbrew temu, co się Cesarzowi na św. Helenie zdawało — potrafiła zniszczyć i Francja jest do dzisiaj, w zasadniczej swej bryle, dziełem budowniczych wielkich katedr gotyckich, świetnych zamków Loary i pałacu w Wersalu —

to jest tego narodu, który tamtych był wydał. Rasy o niezawodnym kiedyś artystycznym smaku, z której przecie pochodził i Gabriel (Jacques Ange), twórca najpiękniejszej może sali teatralnej świata — królewskiej opery wersalskiej. Tej Wielka Rewolucja nie tknęła, jej pięknu nie dał rady nawet Ludwik Filip, nawet III Marianna w ostatecznym bilansie. I dzisiaj, po licznych niedolach, to dość stare wnętrze przeżywa powtórną swą młodość ku radości tych wszystkich, którzy mieli to szczęście, by tam chwilkę przysiąść na jednej z ławek parteru, zachowując na później pod powieką wspomnienie pewnej doskonałości, w miarę intymnej, a tak bardzo ludzkiej i tak bardzo wdzięcznej, że nie sposób, tam wszedłszy, nie uśmiechnąć się błogim uśmiechem, jakim zwykliśmy witać pierwsze chwile wiosny. Które też są złotawe i też takie błękitne, jak tam wielka jedwabna kurtyna, gdzie wśród lilii królewskich, na tle bladym jak niebo wiosenne, błyszczy złotem, jak słońce kwietniowe, herb królewski Ludwików.

Jak się nie uśmiechnąć, kiedy tam w tej sali rozpylono szczęście, pierwsze z dzieci piękna — albo może inaczej — ono tam wtargnęło, bo szczęście we Francji jest wszędzie, wszędzie, gdzie jest piękno, a piękna tam tyle! Wiatr je po kraju roznosi od Pirenejów po kanał i od Bretanii po Alpy. Gdyż to może we Francji najwyraźniej uderza — to jest ziemia szczęśliwa. Ludzi może tam szczęście omijać — ale kraj jest szczęśliwy.

I do tego wszystkiego ta prześliczna sala jest kompletnie drewniana, wszystko w niej jest z drzewa — i kolumny i loże. Ma to wielkie znaczenie akustyczne z pewnością, ta sala wibruje jak pudło skrzypcowe, ale ma też znaczenie i inne — jeśli ma być gdzieś dobrze we Francji — nie może nieobecne być drzewo. W takim drzewnym kraju...

Nawidziałem się też drzew w czas tej mojej burgundzkiej podróży, nawidziałem! Tym więcej, żeśmy trochę wykręcili z drogi, by wstąpić do Pierre-qui-vire, a ten sławny klasztor leży w sercu Morvan, a to jest górzyste pustkowie, wsi tam prawie nie widać (tam gdzie leży ten klasztor), tylko lasy i lasy, wszystko lasem pokryte, to jest to, co wyniosłe, a co między wzgórzami, to zielone bajecznie pastwiska. Oczy po prostu bolały wtedy z tego patrzenia, jakbym pożreć zamierzał, a nie tylko oskubać, cały kraj ten zalany chłodnym nieco już światłem (ale jednak tak złotym) jesieni.

Powtarzałem sobie, że go może już nigdy takim nie zobaczę (gdyż był wtedy październik, rudozłota jesień, więc najpiękniejsza w owym kraju pora), nawet może po prostu nigdy, i wiedziałem więc również, że tu życia całego nigdy nie przeżyję (może by to nawet było nienajgorsze — malować byłoby co), ale myślałem o ludziach, którzy tutaj mieszkają w jakichś fermach ukrytych tak

dobrze, że ich z drogi zupełnie nie widać, którzy tutaj mieszkają i hodują to bydło takie bardzo swoiste, jakieś „historyczne" i którzy od niego coś też muszą przejmować...

I już nie widziałem, czy to wygląd tych zwierząt takich dziwnie włochatych i krępych, jak z antycznych reliefów, i ich barwa pod marmur stary Partenonu taki odblask rzucały na naturę wokoło, czy też może przeciwnie — woły były zwyczajne, a świat właśnie miał wyraz taki starodawny, jakby stara Italia z czasów Tarkwiniusza, kiedy jeszcze tam lasów nie zdołano wyniszczyć ni wysuszyć pastwisk. Jeśli tak, to może stąd ten wyraz pochodzi, że tam kiedyś legiony prowadziły swe wozy, a ich koła tak trwałe we francuskiej ziemi ślady musiały wyżłobić, że ich dotąd wieki nie zdołały zatrzeć? Może ta antyczność też pochodzić z wrażenia, że tam kraj jest jak gdyby zamknięty, że się tak wydaje, jak gdyby te góry, te pastwiska pośrodku, żyły życiem zwróconym ku wewnątrz (*réplilieés sur eles-mêmes* — jakby Francuz powiedział) niby małe państewka starożytnej Grecji, gdzie z murów miasta można było ogarnąć wzrokiem całe państwo, miasto zaś to centrum, ku któremu się skupiał cały kraik rozległy jak przed wojną u nas nieco większy majątek. Więc gdym na te woły patrzał i na krowy, myślałem o tej mojej bardzo ulubionej „La Cité antique" Fustel de Coulangesa tak dalecem był pewien, że wśród bydła razem ujrzę i pasterzy w kolorowych chitonach, jakby zeszłych z któregoś z poussinowskich płócien. A to „zamknięcie", owo jakieś skupienie się w sobie, to nic innego, jak inność takiego małego kraiku, różność wobec sąsiadów, owa rozmaitość, która tak wyraźnie tam we Francji uderza. Bo się tam okolice między sobą różnią i wykrojem profilu, charakterem ziemi, różnią się klimatem, wilgotnością powietrza, różnią budownictwem bardzo frapująco. Że gdy dojrzysz z pociągu wiele włoskich topoli, same włoskie topole nieomal, możesz wtedy być pewny, że Lyon niedaleko; a gdy gdzieś koło Valence zobaczysz nad okapem dwa rzędy dachówek, całkiem półokrągłych, u płaskiego już dachu, znak to będzie wyraźny, żeś już *dans le Midi*. Tak jak koło Redon pierwszy wiejski budynek łupkiem kryty z kominami w ścianach, obu ścianach szczytowych, będzie zapowiedzią, że już wjeżdżasz w Bretanię. Sam Morvan zresztą jest inny koło Saulieu, a inny koło Pierre-qui-vire; i Bretania jest inna wokół Benodet, inna wokół Audierne, inna na północy. Tak jak południe inne jest przy Cannes, inne w okolicach Aix, jeszcze inne to, które Van Gogh w Arles rok z górą malował tak pięknie. Nie byłoby zresztą w tym nic szczególnie dziwnego, skoro i gdzie indziej dostrzegamy różnice między powiatami, nawet między gminami — tyle, że we Francji to jest frapujące, że każdy z tych nowych aspektów nosi w sobie na ogół cechy skończoności, każda

z jej postaci, albo prawie każda, jest jak gdyby jakąś *substantia completa*, to jest jakąś całością niby w sobie zamkniętą — dla tej kompletności, nie dla czego innego. A nie czymś otwartym i czymś przelotowym, jak La Beauce na przykład, gdzie ta przelotowość znów ogromnie frapuje przez kontrast chociażby z innymi partiami, zgoła odmiennymi. Tam bowiem czymś ważnym, czymś bezcennie ważnym jest Chartres — reszta zaś uwagi szczególnie nie wiąże — to po prostu przestrzeń.

Gdy w Burgundii inaczej, tam jest pejzaż tak gęsty, że się czasem wydaje, jakby pękał z nadmiaru bogactwa. Wprost nie sposób go zmieścić w naszym biednym poznaniu. Stąd żal wielki ogarnia, że jest tyle piękności zmarnowanych jak gdyby, skoro my ich przyswoić nie zdołamy w tym życiu (a te krowy i woły na pastwiskach tym bardziej). I dlatego więc, widzisz, jednak żywię nadzieję, że w wieczności niebiańskiej będzie można to wszystko oglądać — jak Boże stworzenie — i oglądać bez końca i paść duszę tym pięknem, w którym Bóg się przegląda — Stwórca razem z stworzeniem jako przedmiot widzenia wybranych.

I do tego jest jeszcze jedno źródło zmartwienia — przemijalność wszystkiego. Tę Burgundię widziałem w szacie ze złota, purpury, i z oranżu, i z brązów — to jest w stroju jej pewnie najpiękniejszym ze wszystkich. Oglądałem ją taką dni nie więcej niż cztery, ale gdybym tak został, byłbym wkrótce doczekał się zmierzchu, bo by owe purpury zbladły, albo sczerniały, byłbym wkrótce doczekał zakończenia feerii.

A tak może i lepiej, bo mi ona została we wspomnieniu na zawsze purpurową i złotą, tak że mogę i teraz wyobrazić ją sobie, nawet sobie i wmówić, że tam zima nie przyszła, że jest jesień wieczysta, że tam trawa, jak szmaragd, wciąż jest taka zielona, żeby jeszcze podbijać purpurowe winnice, z których dotąd zbierają grona ciemne lub złote. Może tak jest i lepiej?

Co tam było naprawdę cudowne to ta gęstość niezwykła elementów w pejzażu, że się jeden o drugi bezpośrednio zazębiał jak w obrazie Cézanne'a, jak w najlepszym malarstwie, bez miejsc pustych i nudnych. Że nie było tam wcale obojętnych przestrzeni, które tylko dlatego istnieją, że natura *odit vacuum*. Taka była tam gęstość jak u Bernanosa, jak w nowelach Czechowa, albo w *Martwych duszach* — nic takiego, co można bez uszczerbku dla dzieła (raczej nawet z pożytkiem) usunąć. Burgundii tak nie da się streścić, jak nie można nic ująć z Vermeera.

Są tam wszędzie pagórki lasem nieraz pokryte, zaroślami niekiedy, winnicami dość często — pośród winnic zaś, pastwisk i lasów leżą fermy, wsie większe, miasteczka, których domy z szarego kamienia, łupkiem kryte dość ciemnym, niebieskawoszarawym, albo

starą dachówką bardzo drobną i płaską, która wszystkie niuanse brązów, czerwieni, fioletów eksponuje do słońca, z otoczeniem swym grają swoją piękną szarością ścian i dachów łupkowych lub rudością dachówek. Lecz co wtedy w Burgundii wprowadziło mnie w zachwyt, z wszystkich chyba najwyższy, to jesienne winnice. Jest płótno Van Gogh'a zatytułowane *Les vignes rouges*, alem owe czerwienie przypisywał skłonnościom do egzageracji permanentnym u niego, kiedy dzisiaj widzę, że on nie dosadził raczej niż przesadził (tak mi się zdawało też co do tych gruszek, również purpurowych, które Cézanne umieścił w jednej z swoich „martwych") — te burgundzkie winnice były jeszcze czerwieńsze, jeszcze wiele bogatsze.

Przejeżdżało się wtedy przez miasteczka, o których głucho w wielkich historiach, ale były i takie, które właśnie Historia naznaczyła znamieniem jakichś ważnych wydarzeń, bo tu ongiś biskupem był ktoś znany szeroko, tam ktoś inny, ktoś święty (można zresztą być świętym biskupem) zmarły leży, jak śpiący, w jednej z kaplic, w klasztornym kościele. Jednych nazwy nie mówią nic zgoła, inne dźwięczą wspaniale, te *aux noms prestigieux* — Autun, Avallon, Nevers, St. Bénoit sur Loire.

W tych skromniejszych też zresztą mignął nieraz w przejeździe dom gotycki (jak ładny!), nieraz wieża kościelna ukazała się nagle, wieża stara, romańska, nieraz placyk tak śliczny, że już miałem zawołać: Zatrzymajmy się tutaj choć na małą chwileczkę. Bylibyśmy jechali aż do dzisiaj w ten sposób.

Przejeżdżać przez Autun i nie stanąć nawet. Tak je przeciąć jak brzytwą. Wpoprzek przeciąć to życie, co się będzie snuło w podłuż dalej „bez końca" jako konsekwencja bardzo długich dziejów. Jeśli o Tamizie ktoś kiedyś powiedział, że to płynna historia — tutaj też jest historia, tylko skamieniała. Teraźniejszość jest nie mniej godna i badania, i ciepłego uczucia, ale przecież my nigdy jej nie zrozumiemy bez owego wczoraj, skąd się dzisiaj wywodzi i jest też do wczoraj w jakimś stopniu podobne, jako z niego zrodzone. Gdyż my dobrze to wiemy, że się formy życia inaczej kształtują pośród starych kamieni (nawet nowa dzielnica miasta z jakąś tradycją — to nie nowe zupełnie osiedle, bez własnego wczoraj).

Może byłbym pośpiechu mniej żałował wtedy, gdybym wiedział był z góry, że się zatrzymamy za to w Nevers, że zrobimy *un crochet*, żeby przez nie przejechać, przez to miasto „szczęśliwe", gdzie święta Bernadeta żyła i umarła, i gdzie jest dotychczas obecna cieleśnie w tej swojej *chasse* z płyt szklanych i złotego metalu leżąc w czarnym habicie z głową na poduszce i ku lewej stronie nieco pochylona, a rękami na piersiach splecionymi z różańcem. Może t a m t y m różańcem?

Widziałem więc Bernadetę.

Widziałem w i d z ą c ą. W tym cała ona się streszcza. Żyła, aby widzieć i ażeby drugim przedmiot widzenia wyjawić. A ktoś inny mówił, że jest tylko głosem. I ktoś jeszcze inny powoływał się na to, czego jej ręce ongiś dotykały.

Mała Bernadetko, Święta Bernadeto, jakże bardzo bym pragnął jeszcze raz tam powrócić, znów się tobie pokłonić, znów Cię, miłą, poprosić o słóweczko przed Bogiem. Znów odetchnąć tą aurą jakby spoza czasu, ale razem czekania, jednak w wielkim spokoju, czystym Bożym pokoju, na ów wielki Dzień Sądu, który razem też będzie Zmartwychwstaniem umarłych.

Twa życiowa przygoda, mała pastereczko, jest radością dla świata, jak radością jest dla nas tamta twoja „obecność" wśród tych kątów ci znanych, gdzie zapewne niewiele się zmieniło od czasu, gdyś te mury poznała. Może nawet persjeny (to jest okiennice), tam w dziedzińcu klasztornym, pozostały tak szare jak wówczas, może farba ta sama, co Cię kiedyś widziała, do nich jeszcze przylega, a miejscami odpada? A ta siostra, co wtedy, od nas odwrócona, tak nimi zabawnie stukała (bez wątpienia na rozkaz przełożonej) może była twoim obrazem. To nie byłaś ty jednak. Trzeba było nam wcześniej, sto lat prawie, przyjechać.

Potem jechaliśmy do Paryża z powrotem, znów na szczęście ku wielkiej dla mnie niespodziance, bom zupełnie nie sądził, że wstąpimy po drodze do St. Bénoit sur Loire, bardzo starego opactwa, które teraz niedawno ojcowie z powrotem objęli. A Loara tam płynie tuż za mniszym ogrodem, który schodzi do rzeki skłonem bardzo łagodnym, wtedy w trawy ubranym, zeschłym liściem znaczone, i porosłym drzewami i krzakami w tej porze zielonawo-rudymi, jak to bywa w jesienne i pogodne wieczory, mięciutkimi od mgiełki, która z rzeki wstawała i z nadrzecznych łąk pewnie.

A w klasztornym kościele przechowują ojcowie też przesławne relikwie — Benedykta z Nursji, fundatora zakonu, przywiezione tu ongiś, jeszcze w siódmym stuleciu, z dalekiego Cassino będącego w ruinie po napadzie Lombardów. Słynne cudami relikwie, które dawniej ściągały całe tłumy pielgrzymów. Bardzo wstydzę się tego, ale ja bym tu dzisiaj (powiesz pewnie, że to wielki niedostatek, że mam słabą wiarę) nie przyjechał już dla nich, jak pojechałbym zawsze, i to z jakąś radością, do relikwii neverskich świętej Bernadety.

Niedostatek to wiary, dla którego relikwie Benedykta z Nursji nie działają na mnie, nie odbieram jakoś ich promieniowania — dla defektu wiary, jeszcze raz to powtarzam, mój odbiornik zawodzi — nie chwytam nadawanych promieni. Albo może inny jedynie typ wiary? Wiara, w moim wypadku, potrzebuje widocznie

jakichś bodźców zmysłowych. Muszę widzieć, a tutaj nie dostrzegam niczego, co by było tym bodźcem. Średniowiecze się za to zbiegało nawet do tych „relikwii" trzech magów ze Wschodu, które czczono w Kolonii — średniowieczu wcale nie była potrzebna ich autentyczność, albo może ono przyjmowało ją z jakąś, wręcz dziecinną, łatwością. A ja jestem już inny, z pewną dla mnie szkodą, tyle tylko, że rady na to wcale nie widzę. Ale czy to naprawdę jest defekt? Może zresztą ty również wcale tego za defekt nie uważasz — odpowiedz.

Odwiedziwszy wprzód kościół, siedzieliśmy w ogrodzie, przyszedł do nas ktoś z mnichów, a ja w czasie rozmowy nasiąkałem nastrojem ładnym miejsca i życia, z którym kontakt miał nie trwać dłużej niż godzinę, życia bardzo bliskiego życiu antycznemu z czasów fundatora. U benedyktynów dotąd czyta się głośno w sposób, który się wiąże tradycjami z Rzymem, Rzymem starożytnym, a tam u nich w Subiaco nigdy życie klasztorne nie zostało przerwane — od szóstego wieku. Od szóstego wieku ani chwili przerwy.

Teraz mi się ta cała moja podróż burgundzka jak sałatka przedstawia — jak sałatka z wrażeń. Kiedy chodzi o pejzaż, widzę przede wszystkim wciąż drzewa i drzewa. Drzewa dalej od szosy i te drzewa, które wprost przy szosie tworzyły bardzo długie tunele. Wśród nich może najgłębiej w sercu moim utkwiły platanowe aleje o pniach gładkich i chłodnych, jeszcze wtedy chłodniejszych z racji zestawienia z liśćmi wówczas miedziano-złotymi, zjawiskowo pięknymi. Ale może dlatego takie mi się zdawały, że nie trwały bez końca, wciąż się drzewa przy szosach zmieniały — to platany, to buki, to wiązy. Nawet drogi bez drzew — raczej zresztą tam rzadkość — to jest również pozytyw, każą tęsknić do tamtych i z radością je witać. Tak to Boże stworzenie, choćby najwspanialsze, dla swej przygodności sprawia, że pragniemy wciąż jakiejś odmiany.

Moja podróż burgundzka zakończona akordem wieczornego powrotu jedną z autostrad, do wielkiego miasta. I to zakończenie jakby nas skąpało w dwudziestym stuleciu, w drugiej jego połowie, prawie jakoś nagle. Bo chociśmy jechali samochodem przecież i po szosach, których dawne wieki nie znały, choć widziało się wiele, nawet bardzo wiele wszędzie tego, co u nas zwie się wieżą ciśnień (*château d'eau* we Francji), choć zdarzyło się czasem nowe budownictwo, przecież aura była raczej „historyczna". Gdyby ktoś zmartwychwstał umarły przed wiekiem, temu i owemu może by się zdziwił, aleby rozpoznał atmosferę francuskiej prowincji, może by się nawet okazało z takim, że wróciwszy do siebie rozpoznałby meble, jako swoje własne, może by się umył, po grobo-

wym stażu, w swojej własnej miednicy (tak jak Katarzyna Medycejska by mogła, gdyby teraz wróciła do Chaumont, do siebie). Lecz na autostradzie już by poczuł się w świecie innym zgoła, ten zmarły — w świecie bardzo dlań nowym i dla owej nowości pełnym wdzięku, naprawdę — jak i ja się poczułem w świecie, który nadchodzi, egzotycznym więc dla mnie. Egzotycznym — nie obcym. A te autostrady oświetlone *a giorno* kilometry od miasta, to jest oczywiście jedynie zapowiedź rodzącego się jutra — pierwsze gaworzenia maleńkiego dziecka. Korowody świateł, z lewej strony żółtawych, a z prawej jak maki, to jest tylko zapowiedź tego, co nastąpi, kiedy jutro w Paryżu będzie aut nie milion, ale pięć milionów (z tym, że może pojutrze auto zniknie z szosy, bo się może pojawić jakiś inny wehikuł, dziś nieprzewidziany, który będzie się ruszać nie po ziemi, lecz nad nią — bardzo trudno jest zgadnąć, co też przyszłość ukrywa „w fałdach swego płaszcza").

W każdym jednak razie na autostradach — znam ich kilka biegnących na Południe i Zachód — w nocy wyczuwałem niedalekość miasta, ale miasta przyszłości, a nie realnego, znajomego Paryża, tak dalece jest nastrój na tych drogach obcy, raczej egzotyczny, który mnie, przybysza z „barbarzyńskiej" Północy niby w czasie przesunął, że się czułem, jak gdybym wracał nie z Burgundii (bardzo żywe to było odczucie), ale z lotu w kosmos trwającego dla mnie, powiedzmy, dni kilka, kiedy tu, na ziemi, upłynęły już wieki. Miałem zatem przed sobą, w mojej wyobraźni, jakieś miasto nieznane, jakiś przyszły Paryż, któregoś tam wieku — tak mi się zdawało. Pełne lęku i pełne emocji wrażenie. Coś wręcz przeciwnego niż odczucia w podróży naszej ku Burgundii — wtedy bardzo często czas jak gdyby się cofał, wyłaniała się przeszłość na powierzchnię. Dzisiaj — teraz samo Dzisiaj w przyszłość zostało rzucone, a ja wracam oto do takiego Paryża, gdzie nikogo już nie znam, moi bowiem znajomi, przyjaciele i krewni — gdzie ich teraz szukać!? — dawno w grobach leżą. Te światła zaś, pewnie, te miliony świateł, to są światła Paryża, lecz Paryża innego, nie mojego Paryża. Więc mnie lęk ogarnia, ale razem i jakieś wielkie upojenie, jakie daje przygoda — ta, o której się czasem dawniej już roiło, mając jednak tę pewność, że się roi o głupstwach. Owo upojenie, jakie daje przygoda niemożliwa właściwie. Bo tak niby przyjść gościem z dwudziestego stulecia w wiek powiedzmy, trzydziesty — to dopiero historia, to mi awantura! Czy mi oni uwierzą, żem jest takim zabytkiem, żywym sprzed lat tysiąca? Gdyby było przeciwnie, gdybym cofnął się w przeszłość, mógłbym im coś wywróżyć: Rewolucję francuską chociażby — ale teraz to oni będą mogli mi „wróżyć", a ja będę ich pytać, co się stało z de Gaullem i czy ludzkość się wreszcie rozbroiła naprawdę?

Z lękiem zatem jechałem, a gdym wjechał w przedmieście dobrze znane mi kiedyś i gdym nie mógł nic poznać na tym moim Montrouge'u — wszystko takie zmienione — lęk mój jeszcze się wzmagał.

Lecz poczułem się jednak u siebie i powrócił do duszy mej spokój, gdym zobaczył w przejeździe mój stary, jakże dobrze mi znany, brzydki bardzo, lecz jednak znajomy, kościół St. Pierre de Montrouge.

Jeśli nawet naprawdę to jest Paryż przyszłości — to nie całkiem mi obcy.

Ale to nieprawda, a ów Paryż, gdzie wjeżdżam, Paryż wieku naszego i lat sześćdziesiątych, tak jest bardzo podobny do mojego Paryża, miasta mojej młodości, jak z pewnością żadna z metropolii świata. I dlatego właśnie tak mi bardzo jest bliski i tak bardzo kochany, jak żadne z miast ziemi.

*

Opisałem Ci wszystko: samą jazdę i powrót, a nic jeszczem nie pisnął o celu podróży, który w zamierzeniu bywa zawsze najpierwszy, ale — widzisz — z tym celem to tak było tym razem, że mu trzeba poświęcić osobliwy traktacik. Nigdy dotąd nie byłem u benedyktynek, a one to właśnie były moim celem — jeden z ich klasztorów położony w Burgundii. Nigdym też nie zaznał owej gościnności, bardzo w świecie znanej, w jej kobiecej postaci, stąd i moje przeżycia tam mi trzeba opisać ze szczególnym staraniem, by nic nie pominąć z tego, co by mogło Ciebie w nich czy zająć, czy też nawet wzruszyć. Gdy ja sam wciąż myślę o nich ze wzruszeniem, o tych dobrych Matkach, które mnie przyjęły jakby kogoś bliskiego — a że to zjednywa, więc mi się wydaje, że to jest ktoś bliski, znany właściwie od zawsze. I ogromnie bym pragnął kiedyś tam powrócić. Teraz to by była jeszcze większa radość.

Bo Ci trzeba wyjaśnić, że ja tam jechałem do pewnej mniszki, Polki, która do nich wstąpiła przed trzydziestu laty (chyba nawet z górą) i która jest siostrą pewnej mojej znajomej. Nie widziały się one od lat właśnie trzydziestu, a ja byłem pierwszym, który o tej siostrze miał jej zawieźć wiadomość jako świadek naoczny i do tego codzienny. I dlatego te Matki tak mnie przyjęły jak swego, oświadczając mi z punktu, że Matka Jadwiga oczekuje mnie z dawna „niby Mesjasza" — i była ich radość z mojego przyjazdu nader wzruszająca, skoro się te mniszki cieszyły za kogoś, ze względu na współsiostrę, a cieszyły tak szczerze i tak bardzo naprawdę, jakby do nich samych przyjechał ktoś cenny. Wyrażając swą radość ogromnie po prostu i ta ich prostota wciąż mnie frapowała — nie

było w nich nic zgoła tej jakiejś sztywności, którą czasem narzuca „urobienie" klasztorne. Widać było wyraźnie, że dla nich asceza jest ascezą duszy, która rządzi ciałem, a nie ułożeniem w jakiś sposób twarzy, nie spuszczaniem powiek, ani „sznurowaniem" warg na pewną modlę ogólnie w danym zakonie przyjętą. A nie było modły zapewne dlatego, że się dużo modlono. Stąd też ani sztywności, ani egzaltacji (która również jest „modłą"), lecz zupełna prostota, bardzo piękna prostota (można ją, widać, docenić i gdy się ją widzi, a nie tylko wtedy, gdy się za nią tęskni, oglądając jej brzydkie, śmieszne przeciwieństwo).

One modlą się wiele — po to tutaj wstąpiły. A więc rano jest zawsze Msza święta śpiewana i *officium* też całe śpiewane, ale jak śpiewane! Tam właściwie dopiero zrozumiałem adagium: *qui cantat bis orat* — ten podwójnie się modli. Może nawet potrójnie — tak mi się zdawało, gdym je po raz pierwszy słyszał śpiewające — jak Anieli w Niebie. Z bardzo wielkim skupieniem w wielkim rozmodleniu, iżby głowę się dało, że one tam w chórze (za rzadkimi kratkami, więc je dobrze widać) mają stałą świadomość (w czasie tego śpiewania) obecności Bożej i dlatego tak bardzo się starają o to, by śpiew wypadł najpiękniej — a więc unisono, zupełnie dosłownie, jakby jedna śpiewała, niesłychanie łagodnie i ogromnie rytmicznie, z wzdłużeniami, gdzie trzeba, z ściszeniami, gdzie trzeba. I tak właśnie łagodnie (to najbardziej frapuje i najbardziej zachwyca), że wciąż wtedy w pamięci stał mi ów fragment Biblii — Eliasz na Horebie; Bóg tam nie był ani w burzy, ani w błyskawicach, ani nie był w wichurze, lecz był jakby w powiewie nieskończenie łagodnym. Takim oto „powiewem" był w ich ustach ten chorał — śpiew Kościoła na ziemi.

Offertorium w Mszy świętej sama *schola* śpiewała — wtedy kilka wśród Matek wychodziło na środek przed ambonkę, skąd chórem dyryguje mistrzyni. Dyryguje tak pięknie, tak znów bardzo łagodnie, nieskończenie mięciutko, z takim wielkim wyrazem, jakby rysowała czy też malowała raczej może melodię gestem pełnym spokoju, oburącz, że można by patrząc słyszeć wprost śpiewanie przełożone na język niemy ruchów człowieka. Bo się wszystko tam widzi, widzi wszelkie wzdłużenie, widzi wszelkie ściszenie, całą jakby tę muzykę z jej niebiańskim urokiem.

Fisharmonii w Mszy świętej i podczas *Officium* „dotykała" stale moja Matka Jadwiga.

Klasztor leży u stoku, który spływa łagodnie ku rzece Saonie, wśród niedużej wioski, gdzie co krok się widzi stare chłopskie obejścia, jak z płócienek Corota. Chciałbym tam malować kiedy całe lato, przenosząc sztalugę z podwórza w podwórze, czy sta-

wiając ją w polu, albo gdzie przy drodze prowadzącej ku wodzie, pośród pastwisk obrosłych bardzo gęsto drzewami. Na pastwiskach zaś krowy za zagrodzeniami można by malować, krowy znów z tej rasy niwerneńskiej w barwie jak mleko z kawą. Gdym przechodził obok, te zbite gromadki przyglądały mi się z wielką ciekawością i z lekkim zdziwieniem, rozpoznając we mnie pewno „etranżera".

I wszystko to razem — bardzo piękny pejzaż, ustrojony bydłem — wydawało mi się niby skądś znajome, coś tam z Claude Lorraina dostrzegałem, z Corota (tego z „souvenirów"), gdyż był w tym pejzażu jakiś nastrój poezji typu klasycznego, sławiącej w naturze jej sakralny charakter, nasycenie jej bóstwem, które świat antyczny wyrażał w symbolach takich, jak driady i hamadriady, fauny i boginki źródeł i strumyków. One tam w zaroślach mogły były się bawić wszystkie razem z tym bydłem, co też wyglądało tak, jak gdyby w nim tkwiły zaklęte dusze ludzi, którzy zawinili wobec kogoś z Olimpu — takie miało to bydło całkiem ludzkie spojrzenie.

W Morvan, dwa dni wcześniej, wydawało mi się, że spoglądam na żywe „georgiki" jakby, teraz zaś, gdym patrzył na te tu pastwiska, tamto z tym przez kontrast zdało mi się nagle zgoła czymś realnym — może starą Italią, ale jednak realną — tutaj miałem wrażenie, że odbywam spacer po literaturze, doskonałej poezji, i pogańskiej z ducha.

U krańca tej drogi, takiej poetycznej, płynęła Saona, dość majestatyczna, ze *chemin de halage* po obydwu brzegach, a po drugiej stronie pełno było topoli włoskich, jak pod Lyonem (bo tam zresztą do Lyonu już nie tak daleko). Gdym oglądał ten pejzaż odjeżdżając, z szosy, która biegnie górą, w porannym zamgleniu kraj ten tak wyglądał, jakby zaludniony postaciami olbrzymów, może jakichś orantów, w długich złotych płaszczach, szalenie wysmukłych, którzy lada chwila mogą się poruszyć — ukończywszy modlitwę może dokądś pójdą, do Paryża czy Lyonu? Po co do Paryża i po co do Lyonu — czy im tam niedobrze w tej rodzinnej Burgundii?

Powiedział poeta, że *l'homme souffre pour avoir voulu changer de place* — a jam wcale nie cierpiał z racji zmiany miejsca, nawet wręcz przeciwnie. Wczoraj byłem w Paryżu, a dziś jestem w Burgundii, i pojutrze znów pewnie wrócę do Paryża. I to z wielką radością, chociaż przykro mi będzie żegnać się z Matkami i choć życie ich raczej by mnie pociągało. Wcale bowiem nie myślę, by jedynie tylko działalność zewnętrzna była godna zachodu, a z śpiewania *officium* nic nikomu nie przyjdzie — jak to wielu dziś sądzi. I te sądy pośpiesznie, wydawane zbyt lekko — to jest nawet krzyż pewien (jako sądy krzywdzące), jeden z krzyżów dla

takich, którzy dzisiaj obrali formę życia zakonną i kontemplacyjną. O tym krzyżu (i ciężkim) mówił do nich tam kiedyś pewien benedyktyn, a wiem o tym od jednej z Matek, zakrystianki, z którą z racji jej funkcji wielem stykał się wtedy. I która mówiła mi również o rozmowie, jaką im też kiedyś powtarzał jeden z zakonników, też benedyktynów. Podobno przyjmował ów ojciec przybyłego do Francji kogoś z mnichów Wschodu i ten miał powiedzieć o Kościele rzymskim — wy to wciąż myślicie o adaptowaniu, a my tylko czekamy Paruzji. I nawet tej Matce się te słowa wydały jakoś bardzo słuszne (takie wtedy odniosłem wrażenie), bo mi potem mówiła o francuskich księżach i ich gorliwości, że się jakby spalają w działalności zewnętrznej, tak zapracowani, że nie mają wprost czasu i na brewiarz niekiedy i na medytację, ani na różaniec — zagonieni jak charty za zającem-człowiekiem, który im się wymyka.

Myślę, że ten mnich wschodni po swojemu miał rację w tym znaczeniu, że ujął w sposób bardzo ogólny niewątpliwe różnice nastrojów — łacińskiego Zachodu i greckiego Wschodu, pomijając ten szczegół, nader ważny co prawda, że obydwa Kościoły na Paruzję czekają, tylko nieco inaczej — na Zachodzie czekamy w sposób bardziej aktywny, a tam w sposób bierniejszy — ta jest chyba różnica.

Żeby miała działalność apostolska zewnętrzna, choćby intensywna, jakieś źródło wewnętrzne z konieczności wysuszać, to z pewnością nieprawda. Widziałem przecież w Paryżu nabożeństwa w kościołach takich, jak St. Séverin i Sacré-Coeur, gdzie parafie są czynne (nawet bardzo czynne), spalające się właśnie w czynnym duszpasterstwie, i ani wysuszenia ani wyziębienia wcalem tam nie wyczuł, najzupełniej przeciwnie. Z Mszy *paroissiale* i z Mszy *des familles* w pierwszym z nich wychodziłem w nastroju jak najbardziej podniosłym, z przeświadczeniem błogim skąpania się w modlitwie zbiorowej Kościoła, którą jest liturgia, tutaj jak najbardziej żywa i gorąca, jakaś spontaniczna, mimo przemyślenia wszystkiego w detalu bez teatralności, mimo licznej asysty zupełnie bez pompy i przykrego bogactwa, a przeciwnie — prosta i tą właśnie prostotą chwytająca za serce. Prosta w swej intencji (którą się wyczuwa) oddawania czci Bogu, ale w sposób naprawdę zbiorowy, zatem pełna troski, by wszystkich obecnych włączyć w uczestnictwo. I z owego starania, owej świętej troski wynika to wszystko, co tam jest nowością, zbawienną reformą, adaptacją do czasów, jakie przeżywamy. Doskonała odpowiedź dla tamtego mnicha — wyjaśnienie mu rzeczy drogą empiryczną, ilustracja postawy.

A mówiono mi dawniej, że to Kościół dla snobów, snobów od

liturgii — więc się cieszę, że tam byłem dwa razy i stwierdziłem naocznie, że to zgoła nieprawda. Jeśli tak wygląda modlitwa tych snobów, no to niechże wszyscy od nich się nauczą tak, śpiewając, się modlić, gdyż tam znowu śpiewy bardzo mnie porwały, śpiewy bardzo proste, a przy tym kunsztowne, to znaczy wynikłe z wielkiego starania o należne piękno — o piękno Bogu należne. Śpiew tam często przybiera formę *responsorium* — wszędzie tam, gdzie można, śpiewa chór kościelny odpowiednią zwrotkę, a lud na kościele odpowiada refrenem. Chór stojący w głębi, za głównym ołtarzem, który wysunięty został ku ludowi na to, żeby celebrans stał do niego twarzą. Odwrócony jest tyłem tylko przy modlitwach u stopni ołtarza, żeby razem z ludem, jako pierwszy wśród ludu, mógł je recytować. Na ołtarzu pasyjka jest zwrócona ku wiernym — tak to jakoś wszystko ładnie przemyślano, przemyślano na nowo, żeby zatrzeć ślady pozostałe w liturgii z czasów dość zamierzchłych, kiedy prezbiterium było czymś zamkniętym, jako chór zakonny, albo po katedrach, jak gdyby wrotami, zwanymi we Francji — *jubé*, które potem zniesiono z wielką szkodą zresztą dla architektury, choć z pożytkiem dla wiernych.

Przed ofiarowaniem idzie cała procesja z diakonem na czele od głównego wejścia, poprzez główną nawę, niosąc hostię i wino, tak jak procesyjnie szedł przedtem celebrans i jak potem będzie procesyjnie odchodzić — zawsze *per longiorem* i zawsze ze śpiewem. Gdyż wszystko tam kąpie się po prostu w śpiewie, równie jak u Matek, mięciutko łagodnym i któremu tutaj przewodził kapłan-murzyn, kreśląc, też oburącz, znaki równie wymowne, równie sugestywne — jakby delikatne zaproszenie do śpiewu.

Śpiewy zmilkły dopiero, gdy rozpoczął się Kanon, recytowany — o dziwo — cały pełnym głosem, razem z konsekracją. Co było dla mnie jednak nader dużym wstrząsem. I trzeba mi było rzecz następnie przemyśleć, aby dojść do wniosku, że oni tam mają chyba bardzo rację — bo czy można mówić o uczestniczeniu jakimś integralnym, jeśli pewne słowa, o centralnym *nota bene* znaczeniu, wypowiada się szeptem, jakby w tajemnicy przed uczestnikami. Na to, żeby otoczyć ludzką tajemnicą Boże tajemnice — lecz czy to potrzebne? Przecież Tajemnica pozostanie nietknięta i tak — raczej nawet przeciwnie, jeszcze jej powagę, jej przedziwną wielkość, słowo Chrystusowe jakby uwypuklą, przed oczy ludowi wyraziściej stawiając ich moc iście boską i potrzebę wiary i konieczność wiary. Na komunię kapłan staje przed ołtarzem, wierni zaś przed nim przechodzą nie klękając, rzędem.

Wychodziłem z kościoła podniesiony na duchu, z tym postanowieniem, że gdybym był świeckim i paryżaninem, to bym zawsze tam bywał na Mszy świętej w niedzielę.

Tak jak gdybym był chłopem i sąsiadem Matek, starałbym się usilnie wpaść do nich w tygodniu, a nie tylko w niedzielę — na to ich śpiewanie, bo przy takim śpiewie, który jest modlitwą, naszej własnej modlitwie łatwiej się narodzić. Bo mamy wrażenie, że się pogrążamy w aurze kontemplacji przez śpiew jakby porwani ku Niewidzialnemu. Aby mu się przyglądać.

I właśnie ta aura wychowuje te mniszki.

Mówiła mi zakrystianka, że u nich w klasztorze czasem może się zdarzyć ostatecznie odruch pewnego zniecierpliwienia, ale one dwie — obie Matki „kołowe" — na to sobie pozwolić absolutnie nie mogą. Może bowiem na furcie się zjawić jakiś *homme d'affaires* bardzo światem zmęczony, szukający spokoju — a co by to było, gdyby tu się natknął na brak uprzejmości, choćby nawet drobnej? To by była dla niego bardzo wielka krzywda i do tego zgorszenie.

Gdy mi to mówiła, pomyślałem wtedy, że to można by uznać za argument przeciw ich trybowi życia, przeciw kontemplacji, ale tylko taki mógłby kontemplację w ten sposób osądzić, kto nic nie rozumie, czego ona jest szkołą, że jest szkołą życia i że te dwie mniszki są produktem aury, jaką za kratami wytwarza modlitwa — wielkie wołanie o Łaskę.

Dotąd mam przy sobie od nich małą kartkę, gdzie po jednej stronie napisano piórem: *Pax* i *Déjeuner pour M. L'Abbé*, a po drugiej drukiem zakończenie mowy wygłoszonej ongiś przez papieża Pawła, wówczas kardynała, gdzie widnieją słowa: *Nous aimerons avec la plénitude de Dieu: „Ainsi Dieu a-t-il aimé le monde"*. Z wzruszającą radością matka Bernadeta mi je pokazała — jako szczęśliwy przypadek — *une coïncidence heureuse*. Sama była przy tym jak gdyby szczęśliwa.

Ks. Jerzy Wolff

ADAM SKOCZYLAS

DŁUGA DROGA

JUŻ nawet nie pamiętam, gdzie go spotkałem. Szedłem z Katmandu do Khumbu, i to był chyba dziewiąty dzień wędrówki, a więc tam, gdzie Dudh Khosi przeżyna się przez łańcuchy Kariolung i Kangtega. Siedział pod skręconym figowcem, w szemrzącym cieniu, stary, bosy, w wysoko podkasanym dhoti i żuł betel. Z kątów ust spływały mu dwie smugi czerwonej śliny. Było cicho, gdyż szemranie figowca i szum rzeki topiły się w nieruchomych, spieczonych słońcem łanach berberysu. Wąską dolinę nakrywało popielate, duszne niebo, a trzydzieści mil dalej, ponad stokiem, wznosił się ostro ścięty wierzchołek Pumo Ri.

Złożył dłonie palcami w górę i rzekł:

— Namaste dżi, sahb.

Przysiadłem obok, gdyż w słońcu świat drgał od spiekoty.

— Namaste, au — odrzekłem.

Dotknął bosych, poranionych stóp i uśmiechnął się spoza siwej szczeciny.

— Dobrze, że mówisz mi „wujku" — rzekł potem. — Jesteś młodszy.

Byłem młodszy. W jego życiu moje zmieściłoby się chyba dwukrotnie, a już dawno zapomniałem o młodości. Tymczasem on dotykał swoich bosych stóp z serdeczną troską, jakby postanowił prześledzić krwawiącą mapę ostatniej wędrówki.

— Bara sapur — wyjaśnił, wciąż uśmiechnięty.

Odrzekłem, że tak, istotnie, droga jest długa. Siedzieliśmy później chwilę milcząc i słuchałem przez ten czas szmeru wiatru kołyszącego konarami figowca.

— Maha Langur Himal? — spytał potem, wskazując białą, drgającą od upału piramidę Pumo Ri.

— Au — roześmiałem się — nie każdy czilina nga idący tą drogą idzie w góry.

Uśmiechnął się, że powiedziałem o sobie „obcy" i ten lekki uśmiech uczynił go starczo mądrym i pięknym.

— Chcę odwiedzić Khumjung busti i klasztor Thiangbocze. W Khumjung mam przyjaciół — wyjaśniłem.

Znów dobiegł mnie szum wiatru, buszującego wśród czerwono kwitnących krzewów hibiskusa. Potrząsał nimi łagodnie, jak matka usypiającym dzieckiem. Au spostrzegł, gdzie patrzę, gdyż rzekł:

— Jesteś młody. Młody i ciekawy. — Po czym dodał: — Pewno i dlatego chcesz zobaczyć Thiangbocze.

— Acia — przyznałem się.

— Myślałem, że idziesz w Maha Langur Himal — rzekł ze zdziwieniem. — Czilina nga chodzili tędy w góry.

— Byłem i w górach.

— Tak? — spytał.

— Acia. Na wielkiej górze blisko Tukucza busti.

Spojrzał na mnie uspokojony, jakby to, że jestem taki sam jak inni czilina nga, przyniosło mu ulgę.

— Tukucza busti — mruknął do siebie. — O dwa dni dalej jest Muktinath, święte źródła rimpocze Mukthiego.

— Wiem, ale nie starczyło mi czasu, by tam pójść.

— Bara sapur — zgodził się.

Na ścieżce ukazało się pięciu bosonogich kulisów. Poplamione dhoti podkasali wysoko w górę, odsłaniając smagłe uda i rąbek pośladków. Coś ich widocznie popędzało, gdyż żaden nie przystanął nawet tu, w naszej pergoli chłodnej od figowego cienia. Z twarzy ciekł im pot, jak krople wosku. Drżeli pod ładunkami, lecz szli wytrwale dalej, rozsypując po ścieżce plaskanie bosych stóp. Au spoglądał za nimi długo, wsparty o pień.

— Bara sapur — mruknął w końcu. — Oni nigdy nie spoczną, chyba w przyszłym życiu. Zawsze byli tacy sami. Długa droga — powtórzył. — Do śmierci. A potem mogą się znowu urodzić kulisami...

Łagodny wiatr dotykał nas swą ciepłą dłonią i znosił pod figowiec zapach berberysów i hibiskusa. Słońce ukryło się w konarach i tylko niekiedy, poprzez gąszcz liści dopadał nas jakiś zbłąkany promień.

— Dobrze tu — westchnął sennie au. — Śpieszysz się?

— Nie, pójdę, jak się ochłodzi.

— Gdzie oni teraz są? — spytał, a gdy nie mogłem zrozumieć, o czym mówi, dodał: — Inni czilina nga, z którymi byłeś.

— Ach, oni... — odparłem. — Odpoczywają w Katmandu.

Zmarszczki wokół jego oczu pogłębiły się.

— Widzisz — rzekł. — Ty jednak jesteś ciekaw inaczej.

Uśmiechnąłem się speszony. Istotnie, coś zmuszało mnie do wędrówek po królestwie, nieraz stawałem się podobny do tych kulisów, którzy zniknęli za zakrętem ścieżki.

— Masz rację, au — rzekłem więc. — Nie potrafię pogodzić się z myślą, że gdzieś mnie nie będzie.

Odwrócił twarz ku krzewom hibiskusa. Dopiero później dostrzegłem, że się śmieje, że drży ze śmiechu, a jego twarz zmienia się przy tym jak rzeczny muł pod palącymi promieniami słońca — pęka w sieć głębokich szczelin.

— Słuchaj... — rzekłem z wyrzutem.

Przestał się śmiać, lecz zaślinione wargi drżały mu jeszcze długo.

— Wielka droga przed tobą — rzekł wreszcie kpiąco. — Nie zdążysz. Ja też nie zdążyłem. Może wrócę tu jako bogaty babu i może wówczas uda mi się zdążyć.

Spojrzałem na jego poranione stopy.

— Acia — rzekł wtedy. — Nie mylisz się. Jeszcze i teraz myślę niekiedy, że zdążę, ale jestem bardzo stary.

Umilkł, gdyż na ścieżce ukazał się rosły Szerp w brunatnym kaftanie i tybetańskich butach. Dźwigał bydlęcy ładunek, toteż pot rosił mu twarz. Szedł tak widać od rana, bo gdy mijał figowiec, pozdrowiwszy nas, dostrzegłem na jego plecach, pod jukami, olbrzymie wilgotne plamy.

— Usiądź! — zawołał au.

— Nie mogę, muszę iść! — odkrzyknął.

Poszedł dalej, w stronę Pumo Ri i niewidocznego jeszcze Khumbu, ciągnąc za sobą woń jaków i spoconego ciała. Później, gdy zniknął już za zakrętem, zagłuszył ją omdlewający zapach przywiędłych od skwaru liści berberysu. Wiatr szumiał w konarach figowca. Od dołu niosło się bulgotanie Dudh Khosi. Au wyjął z saków łodygę kukurydzy, wetknął w nią papierosa i pociągnął kłąb dymu. Palił wolno, przymknąwszy powieki. Dopiero po długiej chwili mruknął:

— Prawda, idziesz do klasztoru Thiangbocze...

— Chcę go zobaczyć — rzekłem. — Już tu nie wrócę.

— Nie mów tak — odparł z cierpliwym wyrzutem. — Nie żyje się raz.

Uśmiechnąłem się bez słowa, gdyż zrozumiał to nie tak, jak myślałem.

— Wątpisz? — spytał.

— Acia — przytaknąłem. — Wątpię.

Spojrzał mi w twarz bez gniewu, z olbrzymią wyrozumiałością. Potem rzekł:

— Dziwny z ciebie czilina nga. Wątpisz, a ponosisz takie trudy, żeby zobaczyć Thiangbocze i kampu Topgaya.

— Tym bardziej muszę się śpieszyć, au — odparłem. — To smutne, ale i piękne. Nic nie wraca, dzieje się tylko raz.

Zwrócił ku mnie swą chudą twarz, ciemną i spękaną niczym skóra nosorożca. Czekałem, co powie, lecz wpierw pociągnął z łodygi wątły kłębek dymu i dopiero później rzekł:

— Acia, ty musisz się śpieszyć. Ja czuję w sobie pośpiech tylko wówczas, gdy myślę o powrocie. Byłem biedny, a chcę wrócić babu, więc chodzę.

Spojrzał na swe poranione stopy.

— Wróciłem z Manasarowar. Spod świętej Kailas...

Teraz ja spojrzałem na jego stopy, wielkie, obrzękłe, z krwawiącymi śladami długiej wędrówki. Manasarowar. Almora. Pięćset mil kamienistych ścieżek.

— Powinieneś się szanować, au — rzekłem z wyrzutem. — Jesteś za stary na takie pielgrzymki.

— Czilina nga — odparł gniewnie. — Nie trafiłeś na ślepą pagę, na ślepy powróz, który ciągnie każdy, kto chce!

Pociągnął z łodygi kłąb i puścił go między szum wiatru a woń więdnących berberysów.

— Dręczysz mnie, a tylko to mi zostało — rzekł po chwili, już spokojniej, i dodał: — Nic nie wiesz...

Umilkł i siedzieliśmy w milczeniu, otoczeni senną ciszą, do której wdarł się nagle, jak przedwczesny przylot wędrownych ptaków, głos cykady. Nastawiłem ucha, lecz ten nieoczekiwany, ostry ton przebrzmiał i zginął wśród rozgrzanych krzewin.

— Na wszystko przyjdzie czas — uśmiechnął się au. — Zaczekaj do wieczora.

— Więc idziesz do klasztoru Thiangbocze — rzekł potem wolno, z namysłem. — To młody klasztor, wzniesiono go, gdy byłem dorosłym mężczyzną. Bardzo młody — podkreślił ze zdziwieniem, jakby dopiero teraz naszła go myśl o upływaniu lat.

Uniósł dłonie ku oczom. Nawet ich wnętrza były spękane. Nosiły w sobie piętno zgrzybiałości i przemijania. Odwróciłem wzrok, gdyż jego zdumienie było bolesne.

— Bara sapur — szepnął cicho.

— Au...

Usłyszawszy ton mego głosu uśmiechnął się.

— Co cię smuci? — spytał.

Nie chciałem być okrutny, więc milczałem.

— Och, czilina nga — rzekł wtedy z ogromnym politowaniem — ja tu wrócę.

Milczałem nadal.

— Jesteś pełen umiaru — rzucił. — To lepiej.

*

Na ścieżce pojawiła się niewielka karawana. Niski, stary Szerp pędził przed sobą objuczoną sakami kozę i wełnistego jaka. Szli tak widać też od świtu, gdyż jak był ospały i przystawał co krok.

Wówczas Szerp wsuwał mu rękę pod ogon i szczypał go w odbyt, a kudłacz podrywał się do rozpaczliwego galopu. Koza podążała za nim truchtem. Jednak po niewielu metrach człapały znowu ciężkie, znużone i Szerp zaczynał się ku nim skradać ohydnymi, przyczajonymi ruchami z wyciągniętą, jakby na powitanie, dłonią.

— Toi je! — zaklął au i splunął.

Mijali właśnie figowiec. Szerp wytarł rękę w grzbiet kozy, westchnął i rzekł:

— Chłodno tu u was, a ja muszę iść. Do Thami busti daleko.

— Acia, idź, mruknął au z odrazą.

Poszli dalej, ścieżką wśród krzaków berberysu, gdzie przedtem zginął przenikliwy, ostry głos cykady. Spoza liści figowca sypało się słońce.

— Bólu się nie pamięta — rzekł nagle au.

Jak stał na zakręcie, opuściwszy smutno łeb. Później zniknęli nam z oczu.

— Niekiedy też zapominam... — mruknął.

— Piękny dziś dzień — rzekłem lekko. — Powinieneś się cieszyć a nie smucić.

Spojrzał na mnie, zaskoczony pustką tych słów.

— Młody jesteś — odparł wyrozumiale. — Jednak to mija.

Dostrzegł, że patrzę na jego dłonie, i rzekł z przekorą:

— Budowałem nimi Thiangbocze, wnet potem, jak umarła moja matka, w Roku Ognistej Kury.

— Kpisz — odparłem. — Thiangbocze stoi w Khumbu, a ty nie jesteś Szerpą.

— Acia, jestem Nawarem.

Umilkł. Siedzieliśmy wsparci ciężko o chropawy pień. Wiatr przynosił nam niekiedy zapach mchu butwiejącego na głazach Dudh Khosi, ale zaraz potem, jakby uznając, że ta woń gnijącej śmierci mogłaby nam być przykra, wypłaszał z berberysu pachnące lato.

— Nie jestem Szerpą, lecz żyłem w Khumbu — rzekł po długiej chwili. — Żyłem w Khumbu, skoro nie mogłem żyć gdzie indziej — dodał. — Nic nie wiesz...

— No, coś tam wiem.

Jego twarz pękła tak, jak pęka gliniany dzban i wyszczerzył zęby czerwone od betelu. Drgnąłem, gdyż to nie był uśmiech dobrego życia i spojrzałem pośpiesznie ku cudownie pięknej piramidzie Pumo Ri, w górę doliny. Tchnęła ciszą i spokojem lodowej krainy.

— Byłeś w Sasadara busti? — spytał nagle.

Przypomniałem sobie, że kiedyś trafiłem do wioski o tej nazwie. Daleko stąd rozległa dolina i niekończące się tarasy pól wrytych w jej stoki. Wśród nich zagrody, małe lepianki z czerwonej gliny

kryte strzechą. Zapamiętałem jeszcze upał i dziwny nastrój. Gdy szedłem wątłą ścieżyną pośród tych karłowatych domów po kolei cichło swarzenie się kobiet i szczebiotanie dzieci, ale nikt nie wychylił się nawet przez próg. Zmęczony, przysiadłem w cieniu pąsowych krzewów bougainville i patrzyłem, jak po skwarnych tarasach krążą bawoły ciągnąc radła. Za nimi wlekli się oracze, w przepoconych dhoti i z chustami na wargach, gdyż z pól unosiły się kłęby pyłu. Wiatr zwiewał go z pola na pole. Unosił się nad nimi jak duszna rdzawa łuna męki.

— Acia — odparłem. — Byłem tam.

— Żyłem w tej wsi, dopokąd nie uciekłem do Khumbu — rzekł głosem pełnym skargi. — To wieś panditdżi Rana.

Umilkł i spojrzał mi wyczekująco w twarz. Siedział z tą starczą czujnością w pożółkłych oczach i znów słyszałem szum wiatru ocierającego się o figowiec. Au milczał, nie odrywał wzroku od moich ust, jakby wciąż żył w czasach, kiedy to „Rana" wyzwalało w nim strach.

— Czas Ranów się skończył — rzekłem więc. — Nie słyszałeś?

— Nie — odrzekł ponuro. — W Sasadara jest ich rządca, wciąż ten sam, Ciangpatsengli, Ciało-Świadczące-Miłosierdzie.

— Ten sam — powtórzył gorzko.

Od Dudh Khosi zawiało butwiejącym mchem, lecz wiatr przygnał chwilę później zapach więdnących hibiskusów. Na niebie ukazały się sępy. Leciały wolnym, tropiącym lotem. Wydawało się, że w skwarze tych godzin dolina umiera.

— Byliśmy ich langsonami, ja, brat, nasza ama la. Wszystkie ziemie Sasadary też są ich i chłopi caiba też. Do dziś. Nic się nie zmieniło.

— To długa droga — odrzekłem, by go pocieszyć. — Bądź cierpliwy.

— Jesteś młody, czilina nga, masz jeszcze dużo czasu. Ja mogę się tylko smucić.

Brakło mi sił, by zaprzeczyć, więc patrzyłem na sępy krążące ponad doliną. Czułem w ustach gorycz.

— Acia — rzekł. — Nieraz na nie patrzę, lecz nie wolno mi zwątpić, choćbym chciał!

Uniósł dłonie ku twarzy i spojrzał na ich sędziwą starość. Potem przeniósł wzrok na mnie i wolno, z rozmysłem, opluł je śliną czerwoną od betelu. Wśród krzewów odezwał się znowu ostry głos cykady. Gdzieś opodal drugi. Potem umilkły, gdyż zbliżało się dopiero południe.

— Ciało-Świadczące-Miłosierdzie — mruknął zjadliwie au. — Ta wesz!

Sięgnął za dhoti po liście betelu.

— Mój ojciec był jeszcze caibą, miał pięć khal ziemi i chociaż dzielił zbiory pół na pół, dla panditdżi i siebie, to jeszcze jakoś żyliśmy — rzekł po chwili. — Dopiero później Ciangpatsengli odebrał nam pole i uczynił z nas langsonów, bo ukryliśmy w zły rok khal ziarna...

— Nie mogliśmy się ruszać poza stajnie czy pole — dodał. — A potem Ciangpatsengli odliczył ojcu pięć tysięcy pałek, zatłukł go. Nie pozwolił nam spalić ciała, więc zżarły go psy.

— Au... — rzekłem wstrząśnięty.

Spojrzał na mnie pustymi oczyma.

— Za co?

— Och, czilina nga — odparł.

Zamrugał powiekami, po czym zerknął na mnie ze zdziwieniem.

— Chwilami zapominam, że jesteś czilina nga — rzekł. — Teraz sobie znowu przypomniałem. Gdybyś nie był obcy, wiedziałbyś za co.

Siedziałem bez ruchu, przygwożdżony myślą o tamtej odległej godzinie śmierci. Wiatr pochylał czerwone, przywiędłe kwiaty ku ziemi.

— Chciał uciec do Katmandu — wyjaśnił. — Ciangpatsengli złapał go w pół drogi, w Suiket.

*

I znów to Suiket zabrzmiało mi czymś znanym. Seti Khola? Chyba tak. Na pewno. Kilkanaście zagród pośrodku pustej doliny. Ślady monsunowych powodzi żłobiły ją tak, jak czas żłobi nasze twarze. Było tam cicho i gdy szedłem wśród pól o kolorze brązu, miedzi i starego złota, sądziłem, że towarzyszy mi spokój i tkliwość.

— Byłem i w Suiket busti — rzekłem więc.

— Byłeś? — zdumiał się. — To też sika panditdżi Rana.

— Byłem. Spędziłem tam w jakiejś chałupie dobrą noc. Cisza, pamiętam ją, było cudownie cicho...

Ta noc była rzeczywiście dobra. Zewsząd milczenie, nawet w zagrodach panował dzwoniący spokój, który wówczas nasuwał mi myśli o sytym dostatku. Tylko te psy. Czasem z mroków dobywał się ich rozdzierający głos, oszalałe wycie, jakby zwietrzyły świeżą krew. Uśmiechałem się, gdyż w tej ciszy każda myśl o gwałcie wydawała się drwiną.

Na ścieżce pojawiło się troje kulisów, dwóch rosłych mężczyzn i niepozorna dziewczyna w zetlałym od brudu, kusym sari. Dźwigali olbrzymie bele herbaty. Zbliżali się ku nam bez słowa. Ich stopy klaskały o kamienie coraz bliżej i bliżej, aż w końcu minęli nas, wciąż pochyleni, nie otarłszy nawet kroplistego potu.

— Didi! — Dziewczyno! — krzyknął rozpaczliwie au. — Usiądź!
— Nie — odparła. — Muszę iść.
Potem zniknęli nam z oczu. Wiatr zwiewał gorzką woń ich trudów, łączył ją z zapachem hibiskusów, aż wreszcie unicestwił ich.
— To jest cisza — westchnął au. — Słyszałeś tylko klaskanie ich stóp, lecz jeśli się spóźnią o dzień, ktoś potrąci im nie pięć rupii, a dwadzieścia, za cztery dni. Muszą iść, bara sapur...
Wetknął nowego papierosa w łodygę, po czym skrzesał ogień. Chwilę siedzieliśmy milcząc.
— Nic się nie zmieniło — rzekł potem. — Jacy byli, tacy są, jakbym się nie zestarzał.
— W Katmandu widziałem sporo dobrych rzeczy — odparłem, by go pocieszyć i dlatego, że to była prawda.
— W Katmandu! — sarknął zjadliwie. — Dwa tygodnie drogi stąd, pod bokiem króla...
Słońce strąciło mi na dłoń ciepły liść. Było w nim coś z konającego ptaka. Przytuliłem go do twarzy.
— Katmandu — mruknął au gorzko. Potem rzekł: — Mój brat, Memnahadur, uciekł tam w rok po ojcu...
Jego twarz pękła na dwoje. Uśmiechał się i nie mogłem znieść myśli, że to drwina ze mnie.
— To było dawno — ubiegłem jego słowa.
— Ktoś wypatrzył go na bazarze i szepnął panditdżi jedno słowo. Ich Gurkhowie, sześciu czokidarów o sercach bestii, przywiodło go z powrotem do nóg Ciangpatsengli, by zaznał jego miłosierdzia i...
— Dlaczego się dręczysz? — przerwałem mu z wyrzutem. — To dawne czasy.
— Dla ciebie. Mnie wydaje się nieraz, że to było wczoraj. Ciangpatsengli został w Sasadara busti, nic nie wiesz.
Wśród berberysów zgrzytnął głos cykady. Rozdarłem liść na miazgę i cisnąłem nim w jej szarpiący terkot. Spłoszona umilkła. Wiatr szumiał i łany berberysu falowały wciąż tym samym, cudownie pięknym ruchem sytości i dostatku.
— Uspokój się — rzekł au, po czym dodał: — Cisnąłeś w cykadę, gdyż nie mogłeś znieść jej głosu. Ja zabrałem matkę i uciekłem, lecz nie do Katmandu a w Maha Langur Himal.
Spojrzał mi w twarz z nagłym lękiem, jakby wspomnienie tamtej odległej nocy przywróciło go myśli o ojcu, bracie i czokidarach.
— Au — rzekłem prosząco — nie myśl o tym.
— On umierał dzień po dniu, zakuty w kangę, a inni langsoni i caibowie chodzili jak strute bawoły — rzekł porywczo i dotknął bezradnym ruchem czoła. — Dziewięć dni czekaliśmy drżąc z nadziei, lecz on żył. Oganiałem od niego muchy...

Umilkł i po raz trzeci uniósł ku twarzy spękane dłonie.

— Chciałem go zadusić — szepnął.

Przetarłem oczy i siedziałem później wsparty o pień figowca, twarzą ku dolinie, ku Pumo Ri. Słońce uwięzło wśród konarów, podobne do przyczajonej hieny. Wiatr przynosił nam duszący zapach jego łowów, zwarzonej, zamordowanej zieleni.

— Chciałem go zadusić — powtórzył au. — Nie mogłem patrzeć, jak gaśnie w roju błękitnych much, czarny z pragnienia, i skamle o wodę, ilekroć Ciangpatsengli przechodzi obok.

Spojrzał na swe dłonie, pokryte zaschłą, czerwoną plwociną i rzekł z gorzkim wyrzutem:

— Co by to jednak zmieniło? I tak umarł.

Był teraz wstrząsająco biedny i nędzny. Wzdrygnąłem się, gdyż w jego głosie zabrzmiała tępa rezygnacja.

— Byłeś o krok od wielkiego gniewu — rzekłem.

— Wierzysz w to? — spytał obojętnie.

— Acia.

— Och, acia, acia — odparł zniecierpliwiony. — Od śmierci langsonów świat się nie zmienia.

— Mylisz się.

— Och — powtórzył i uśmiechnął się smutno — oni zagarnęli śmierć, nawet tę z rozpaczy. Zresztą nam nie wolno zabijać.

— Toi je! — zakląłem. — Dlaczego tylko tacy biedacy jak ty pamiętają, co mówił Gautama.

Spojrzał na mnie chmurno.

— Acia, jednak co z tego, że inni błądzą?

— Ach, ty! — dodał po chwili, już lekko. — Jesteś niecierpliwy i chciałbyś w jednym życiu osiągnąć bardzo wiele, a to tymczasem długa droga. Pogódź się z tą myślą i nie czyń mi wyrzutów.

Cmoknął łodygę i zerknął na mnie ze starczym spokojem. Był teraz tak podobny do zgruchotanego wiekiem pnia, że postanowiłem milczeć.

— Źle ukrywasz myśli — rzekł wówczas. — Jestem stary, dlatego milczysz.

W koronie figowca zaszemrał wiatr i strącił parę liści. Podniosłem je. Było ich pięć i sterczały spośród palców mej dłoni. Czułem, że są martwe. Au przyglądał mi się badawczo.

— Wyrosną nowe, bądź cierpliwy — rzekł potem.

Milczałem długo, przepełniony litością.

*

Siedzieliśmy tak, zapatrzeni w rozedrganą, skwarną dolinę, po której błądził wiatr. Wysoko ponad rzeką krążyła para sępów,

niknąc chwilami na tle berberysowych suchych zboczy. Au ciągnął z łodygi jeden kłąb za drugim. Dym niósł się ku drzewom hibiskusa i topił się tam w słońcu.

— Dobrze mi tu — westchnął ponownie. — Wieczorem, gdy się ochłodzi, pójdę dalej.

— Acia, dobra myśl — przyznałem.

— Bara sapur, idę do klasztoru Ghang La u Gorących Źródeł. Dotknął stóp i powtórzył z lękiem:

— Bara sapur. Niekiedy boję się cierpień wędrówki — dodał szeptem. — Jestem bardzo stary.

— Powinieneś siedzieć w domu, już ci to powiedziałem. Chyba masz dzieci?

Znów zaczął się śmiać, obróciwszy spękaną twarz ku krzewom. Gdy dotknąłem jego ramion prychnął:

— Toi je! — i śmiał się dalej.

Potem zerknął na mnie przez ramię, wciąż pomarszczony ze śmiechu, podobny do starego nosorożca wyglądającego ciekawie z zarośli, i rzekł:

— Jednak nic nie wiesz. Błądzisz jak ślepy i jak ślepy mógłbyś mi zadać ból nawet nie wiedząc o tym.

Odetchnął głęboko, wraz z wiatrem, który przywiał pod figowiec szum rzeki i jej chłodną, zbutwiałą woń. Liście poruszyły się żwawo. Berberys zafalował, a krzewy hibiskusa, obarczone dużymi kwiatami, pochyliły się tak, jak węszący baral, wolno, cudownie harmonijnym ruchem.

— Taki był dzień, gdy szedłem tędy z matką — westchnął potem. — Matka była już stara, lecz musieliśmy iść szybko, gdyż bałem się czokidarów. Minęliśmy ten figowiec, choć ziemia pod nim była chłodna...

— Jak dziś?

— Nie! — zaprzeczył gwałtownie. — Ona tylko raz była taka, wówczas, gdyśmy uciekali do Khumbu, kiedy szliśmy przez spiekotę obok figowców, drzew mango i załomów pełnych rannej rosy. Ama la słaniała się, lecz szliśmy i szli, bo pamiętałem ich miłosierdzie. Oni noszą w piersiach serca bestii!

Grzmotnął łodygą w pień, aż trzasnęło. Zaraz potem ciszę wypełniły słodkie szemrania wiatru. Au zamrugał powiekami.

— Acia — mruknął, po czym ciągnął: — Wówczas ziemia pod tym figowcem była naprawdę chłodna, lecz minęliśmy go, choć tamte dni konały od żaru. Ama la prosiła, by przysiąść, jednak bałem się.

Machnął ręką i opuścił głowę, zawstydzony tym wyznaniem. Siedział tak długo, z głową schyloną ku kolanom, rozpamiętując

swą ucieczkę, podobny nawet i teraz, po tylu latach, do zaszczutego więźnia.

— Przecież uciekłeś, au — rzekłem.

— Acia, acia — odparł żywo, jakby te słowa napełniły go nową otuchą.

Nabił potem łodygę i zapalił.

— Acia, uciekłem — rzekł. — Dziękuję ci.

Zmieszałem się jego bystrością i udałem, że bawi mnie dym niknący wśród krzewów. Au przyglądał mi się z uwagą, w końcu roześmiał się szeroko i rzekł:

— Toi je! On się wstydzi litości!

— Acia — odparłem zły.

Wciąż przyglądał mi się zdumiony.

— Toi je! — zaklął znowu. — Tylko jeden człowiek mi ją okazał, a ty się jej wstydzisz...

W jego słowach zabrzmiał żal, jakbym go wbrew chęci, zawiódł.

— Nikt mi jej nie okazywał, nawet w Khumbu, choć Szerpowie są wolni. Nawet tam, poza jednym człowiekiem, nikt mi jej nie okazał — powtórzył gorzko.

— W Khumbu życie jest ciężkie — odparłem, by go uspokoić. — Góry i góry, przecież wiesz. Ledwo wiążą koniec z końcem i tacy są, jacy mogą być, twardzi jak dobrze skręcona paga.

— Acia — mruknął niechętnie. — Tacy są, twardzi niczym powróz. Myślałem jednak, że będą inni — dodał z tą samą goryczą. — Przyszedłem, żeby jeść ich sól, a dali mi łupiny ziemniaków.

Wiatr strącił do naszych stóp kilka złotych liści. Szum rzeki począł narastać, zbliżać się ku nam wraz z falowaniem łanu berberysów, lecz osłabł w pół drogi i cofnął się do swego łożyska w dnie doliny. Szemranie wiatru przycichło.

— Góry i góry — westchnął au. — Gdzie spojrzysz śnieg, albo lód i jedna góra obok drugiej. Aż dziw, że w dolinach są hale i tych trochę pól. Acia, życie jest tam ciężkie — zakończył tonem usprawiedliwienia.

— U nóg Bogini Matki Ziemi — podsunąłem.

— Acia — podjął ten niewinny żart. — U nóg Czomolungmy.

— Och, ty, ty — rzekł potem z kpiącym wyrzutem. — Powinieneś połknąć swój język!

Wyssał z łodygi nieco dymu i znów puścił go między krzewy hibiskusa.

— Skarżę się, a przecież było mi tam stokroć lepiej niż w Sasadara busti — rzekł potem wolno, z namysłem.

Znałem już Khumbu, kąt ziemi zawarty wśród olbrzymich gór i spływających z nich lodowców. Pamiętam, szedłem wówczas do

Phortse busti, wzdłuż pięknego potoku Imdża. Wiosna dobiegała już końca i po polach uwijało się sporo krępych, śniadych dziewcząt. Mężczyźni powędrowali ze stadem na hale i wioski sprawiały trochę niesamowite wrażenie; jak w czas wojny, rozbrzmiewały w nich tylko głosy kobiet i gaworzenie dzieci. Rozbawiła mnie ta myśl o wojnie tu, w spokojnym Khumbu, więc uśmiechałem się do mijanych dziewcząt dość beztrosko. Zresztą tego ranka fascynował mnie wierzchołek Czomolungmy, sterczący ponad potężnym murem północnym urwisk Nuptse, Lhotse i Lhotse Szar. Potem musiałem jednak przeciąć kilka tarasowych poletek, które zagrodziły mi drogę, i gdy stąpałem ostrożnie pośród kiełkujących ziemniaków, dostrzegłem grupę kobiet zaorywujących skrawek zagonu. Pięć zaprzęgło się do radła i wlokły je pochylone jak orzący bawół, z zsiniałymi wargami, zaś inne kierowały sochą lub, odrzuciwszy wygniłe ziemniaki, sadziły na ich miejsce nowe. Do Phortse busti udało mi się dojść dopiero późno wieczór. Ponad zagrodami biegały zmęczone, zdyszane głosy kobiet. Ścieżką wlókł się kościsty, rachityczny starzec. Skądeś dolatywało szczebiotanie dzieci. I ani jednej męskiej rozmowy, tego spluwania przez ramię, targów, lub chociażby złorzeczeń. Wzdrygnąłem się, gdyż znów ogarnął mnie przejmujący nastrój wojennej pustki, zakłócanej tylko z rzadka kwileniem i niepohamowanymi głosami samotnych, znużonych pracą Szerpanek.

Przypomniał mi się też inny dzień. Mieszkałem wtedy w osiedlu pasterskim Lunak, wraz z kilkunastoma sękatymi Szerpami, którzy całe dnie doglądali bydła rozpierzchniętego po halach. Te oazy mdłej zieleni, poutykane wśród lodowców, ciągnęły się aż do stóp Czo Oyu, królującej nad doliną. Toteż Szerpowie wracali dopiero wieczorem i walili się na barłóg jak ścięte pnie. Ktoś przyrządzał tsampę i zaraz potem nadciągała noc. W mrocznych kątach szałasów czaiło się jednak znużenie i jego odgłosy — stękanie zmordowanych ludzi — mąciły jej wyiskrzony spokój. Któregoś dnia zza zakrętu doliny, wynurzyła się karawana jaków i kulisów. Prowadził ją drobny Szerp o nieruchomej, twardej twarzy. Szli wolno w górę, ku Nangpa La, szerokiej przełęczy otwartej na Tybet. Miałem wówczas sporo czasu, więc poszedłem z nimi parę mil. Długo nie mogłem się później otrząsnąć ze wspomnień chrapliwego oddechu zwierząt i ludzi, objuczonych worami kukurydzy, wlokących się wśród moren coraz bliżej Nangpa La, jej 5.500 metrów. Rozstaliśmy się gdzieś w połowie drogi. Wracając obejrzałem się kilka razy, lecz zniknęli mi z oczu za jakąś moreną. Dolina była pusta, jakby trud karawany roztopił się w jej ogromie. Pachniało tylko cierpką mgłą i wydawało mi się, że taki jest zapach wolności.

— Ciężkie życie — westchnąłem.

— Acia — zgodził się — ciężkie. Lecz mimo to było mi tu stokroć lepiej. Minęły dwa lata i przestałem się bać. Czułem się wolny, zapominałem o ojcu i Memnahadurze.

Uśmiechnął się smutno i oparł o pień. Wiatr igrał z jego dhoti, więc ogarnął je i ścisnął chudymi kolanami. Później przymknął oczy i siedział tak z tym uśmiechem, który czynił jego twarz pełną smutku i wyrzeczenia. W końcu otworzył je i rzekł:

— Najmowałem się do roboty w polu, do noszenia, do czego kto chciał. Oni są sprawiedliwi i jakoś żyłem. Nikt mnie tu nie okradał, choć byłem bezbronny.

— Masz dom?

Poruszył się niespokojnie i sięgnął po betel.

— Zawsze byłem biedny — rzekł po chwili. — Bez pola, bez jaków, mogłem się tylko najmować u innych, a to za mało na dom, nawet na dobre życie.

Włożył soczysty liść betelu w usta i zaczął go żuć.

— Acia, to niewiele — przyznałem.

— Bardzo niewiele — dodał z goryczą. — Oni są dumni z tego, co mają, a ja nie miałem nic. Ani jaków, ani ziemi, kim byłem wśród nich? Khambą, żebrakiem...

Umilkł raptownie. Wiatr rozgarnął zeschłe liście u naszych stóp i poniósł je na ścieżkę. Potem przepadł za krzewami.

— Nie mam domu — powtórzył gorzko. — Nie mam i żony. Acia — mruknął potem. — Byłem wśród nich Khambą.

I znów pamięć nasunęła mi przed oczy Phortse, tę maleńką wioskę oplecioną łopotem modlitewnych wstęg, zawieszoną jak gniazdo jaskółek na zboczu Tabocze. Szedłem wzdłuż okalającego wioskę muru, zapatrzony w mroczniejące zerwy Ama Dablam, gdy z najbliższego domu dobiegł podniecony starczy głos. Było w nim tyle nienawiści, że zaskoczony przystanąłem. „Nie wpuszczę go do domu — usłyszałem. — Kto on jest? Ani Mende, ani Paldorje, ani Pinasa, Lakshindu czy chociażby Salaka. Łazi za tobą, a kto on jest? Kto on jest!?" W odpowiedzi odezwał się dziewczęcy szept, później żałosne chlipanie. „Co!? — wrzasnął staruch. — Nie, nie wpuszczę go do domu, nie będę z nim pił czangu, nie!". Ktoś zatupotał z furią i wszystko ucichło. „Ang Lahmu — rzekł potem groźnie — rób, jak chcesz, ale twoje dzieci będą jego dziećmi, nie dam ci nic, nawet tego kulawego jaka". Po chwili dodał prosząco: „Ang Lahmu, Ang Lahmu...". Umilkł i w ciszy kończącego się dnia rozbrzmiewał teraz tylko smutny płacz.

— Acia — mruknął au.

Daleko wśród rozsłonecznionych berberysów, zaskrzeczał ptak.

Au zwrócił twarz w jego stronę i nasłuchiwał, lecz znów panowała tam ta sama skwarna cisza. Potem spojrzał mi w oczy z drwiącym uśmiechem, którym starał się zasłonić smutek.

— Acia — powtórzył.

— Przepraszam cię — rzekłem. — Jestem ślepy.

Spojrzał w koronę figowca, gdzie wśród konarów i liści tkwiło upalne słońce.

— Piękny dzień — szepnął. — Jak wtedy, gdy szedłem tu z matką pełen nadziei.

— Au — rzekłem prosząco.

Otrząsnął się z przygnębienia i odparł:

— Acia, acia.

Otarł ślinę z ust, po czym dodał:

— Mimo wszystko było mi tu stokroć lepiej niż w Sasadara.

— Na pewno?

Spojrzeliśmy sobie w oczy. Au uśmiechnął się, lecz gdzieś tuż pod tym uśmiechem wyczuwałem gorzki żal. Opuściłem głowę.

— Och, nie... — zaczął.

Dotknął spękanego czoła ruchem pełnym smutku. Patrzyłem w górę doliny, ku Pumo Ri. Olśniewająco biała piramida wznosiła się spoza jej progów. Wokół nas powietrze drgało od spiekoty, przesycone cmentarnym zapachem więdnących berberysów i hibiskusa. Słońce miało woń śmierci. Jego bezlitosnym promieniom opierał się tylko Pumo Ri, piękny jak bohaterowie Ramajany, tchnący obietnicą wieczornego ukojenia.

— To tylko dziś — rzekł tonem skarconego dziecka. — Byłem pełen nadziei a nie zostało z tego wiele. Tylko dziś — powtórzył przepraszająco.

Wiatr przywiał nam od rzeki trochę chłodu. Au odetchnął głęboko i wytarł spocone dłonie w dhoti. Rozsiadł się potem wygodniej i, przysunąwszy ku sobie łodygę, mruknął z rozkoszy.

— Było mi lepiej — rzekł po chwili. — Uwierz, choć nie znasz Ciangpatsengli i czokidarów.

— Nie byłeś jednak szczęśliwy, au.

Uśmiechnął się z bezbrzeżnym smutkiem i odparł:

— Nie.

*

Na ścieżce pojawił się wychudły bosy kulis z tobołem na plecach. Pędził w górę długim krokiem, spotniały, dyszący, podpierając osłabły kark splecionymi dłońmi. Wiało od niego smrodem potu i wczorajszego pijaństwa. Dostrzegłszy nas charknął:

— Przeklęte słońce — i minął figowiec.

Au oderwał grzbiet od pnia i krzyknął za nim wściekle:

— Balu niedźwiedziu, usiądź!

— Kiedy przespałem poranek! — odkrzyknął. — Muszę lecieć, babu Nawang La będzie zły!

— Usiądź! — wrzasnął au.

Kulis roześmiał się i zniknął za zakrętem.

— Toi je! — zaklął au.

Opadł z powrotem na pień i sięgnął po łodygę. Najbliższe krzewy hibiskusa wyciągnęły ku nam swe okwiecone gałęzie. Gdy wiatr umilkł, było na powrót cicho i sennie jak przedtem. Au uspokoił się. Siedział z zamkniętymi oczyma i ssał łodygę.

— Nie mogę patrzeć na ich pośpiech — mruknął potem. — Pędzą i pędzą, po co? Niczego nie zmienią, życie jest krótkie.

— Noszą, żeby żyć — odparłem.

— Jakoś żyję i teraz.

— Jesteś stary, au, każdy da ci miskę tsampy czy ryżu — rzekłem. — Za młodu też musiałeś nosić.

— Acia — przyznał. — Jednak coś mnie dręczy, gdy widzę ich pośpiech.

Splunął sokiem łodygi i spojrzał mi w twarz.

— Ich nadzieja, że będzie im jeszcze kiedyś lepiej — odparłem. — Lękasz się ich rozczarowań.

Zasępił się i tkwił oparty o spękaną korę figowca, sam podobny do strzaskanego, porytego w bruzdy pnia.

— Może — zgodził się w końcu. — Może rzeczywiście boję się o ich nadzieje? Wiesz — powiedział potem z nagłym ożywieniem — gdy w Khumbu ogarnęła mnie rozpacz, spotkałem Gulu Lamę. Zszedł wówczas ze swej pustelni ponad Khumjung, natchniony myślą o klasztorze. Podał mi dłoń i odzyskałem siłę.

— Na długo? — spytałem lekko.

— Powinieneś się udławić! — odparł ze złością. — To był święty człowiek, rimpocze.

Ssał łodygę raz po raz, zdenerwowany moim sceptycyzmem.

— Na długo — rzekł później, wciąż zły. — Dziesięć lat żyłem jego siłą.

— Nie chciałem cię dotknąć, cóż jednak znaczy jeden człowiek o dobrym sercu pośród skał?

— Tym więcej — mruknął.

Położył wypaloną łodygę i zwrócił się ku mnie tak raptownie, że drgnąłem. Siedzieliśmy chwilę bez słowa i znów dobiegł nas bulgot Dudh Khosi, pomieszany z szemraniem wiatru.

— Błogosławię chwilę, w której go spotkałem — rzekł wówczas au. — Powinieneś to zrozumieć, jeśli kiedykolwiek byłeś samotny.

— Acia — odparłem ze wstydem. — Chwilami jednak twoja samotność nie chce mi się pomieścić w głowie.

Westchnął ciężko, lecz spoglądał już na mnie dawnym, dobrotliwym wzrokiem. Ponad doliną, cichym, żwawym lotem, przemknęło kilka sępów, jakby zwietrzyły gdzieś padlinę. Wśród zarośli krzyknął ptak i zatrzepotał skrzydłami. Bezlitosny skwar schwytał go jednak w sidła, gdyż umilkł.

— Swoją wiarą wzniósł klasztor Thiangbocze, u stóp Ama Dablam — rzekł au. — Nie uwierzysz, rozniecił w Szerpach płomień! Znosili kamienie na budowę i nie minął rok a klasztor był gotów.

Spojrzał na swe starcze dłonie i uśmiechnął się z dumą.

— Wśród nich byłem i ja — rzekł po chwili radośnie. — Pracowałem obok biednych i bogatych. Pierwszy raz nie patrzyli na mnie jak na Khambę, pierwszy raz! Powinieneś jednak uwierzyć w mądrość Gulu — dorzucił potem z wyrzutem, a gdy skinąłem głową szepnął — Acia, choć byłem prochem dostrzegł mnie i podniósł...

— Dwa lata później namawiał mnie, bym został mnichem, lecz wciąż chciało mi się rodziny — rzekł i westchnął. — „Nie musiałbyś się lękać czokidarów" powiedział i dostrzegłem, że przejrzał mnie na wskroś. „Rimpocze, w razie czego ucieknę do Tybetu", odparłem jednak, „pozwól mi zostać sobą i nie gniewaj się". „Rób, jak chcesz" zgodził się „lecz nie trać nas z oczu. Może będziesz mnie potrzebował.". Osiedliłem się też w Dewucze busti, ledwo pół mili od Thiangbocze, tam gdzie później wzniesiono klasztor mniszek.

Oparłem się o pień figowca, przejęty sercem Gulu. Słowa aua odsłoniły mi jego drugie oblicze, pełne dobroci i troski.

— Acia — rzekłem też — miałeś rację.

Spojrzał na mnie z wdzięcznością. Znów odezwało się szemranie wiatru i liście naszej pergoli drgnęły lekko. Au wystawił twarz na jego spotkanie. Przymknął oczy i siedział tak, z kroplami potu na czole, dopokąd te słodkie szmery nie ucichły. Wówczas podniósł powieki i rzekł:

— Żyłem w jego cieniu jak niedźwiedź w cieniu karmiącej go dżungli. Byłem szczęśliwszy niż kiedykolwiek, bo zdjął ze mnie samotność.

Ożywił się tymi wspomnieniami i sięgnął radosnym, pośpiesznym ruchem po łodygę, później krzesał ogień drżącą ręką.

— Rimpocze najął mnie do karawany, którą wysłał do Tybetu po sutry — ciągnął. — Zaszliśmy aż do prowincji Tö Kö i czekaliśmy tam blisko rok na odciśnięcie stu ośmiu ksiąg kanonu, czilina nga...

— Au — rzekłem prosząco.

— Nie, nie mów nic — przerwał mi. — Wróciliśmy drugą wiosną.

Wówczas to po raz pierwszy odbyło się w Thiangbocze Mani Rimdu. Lamowie dęli w trombity i sony...

Umilkł, pochylony nad skręconymi korzeniami figowca, jakby brakło mu sił do powtórnego przeżywania tych odległych radości. Strącony liść opadł na ziemię.

— Wnet po Mani Rimdu, gdy wracałem raz wieczorem z pola Ghang La Mingmy, spotkałem jakiegoś Gurkhę — odezwał się cicho. — Szedł mi naprzeciw, wyciągnąwszy dłonie zwrócone palcami ku ziemi i wywiesiwszy język... — Uśmiechnął się gorzko. — „Ani w dłoniach, ani na języku, nic przeciwko tobie" — rzekł z tym samym uśmiechem — lecz zbliżywszy się skoczył na mnie jak bestia! Zdzieliłem go motyką i uciekłem aż pod lodowiec Khumbu.

— To bydlę pozbawiło mnie największej radości, zapomnienia! — wybuchnął potem.

Międlił koniec łodygi w ustach, zapatrzony w Pumo Ri.

— Śnieg... — mruknął, po czym dodał: — Czomolungma poiła mnie wodą swych śniegów. Piłem ją i wspominałem jak Memnahadur umierał z pragnienia, obsiądnięty rojem błękitnych much i znowu drżałem...

Współczucie ścisnęło mi krtań, gdyż dygotał i teraz. Zwróciłem się pośpiesznie ku omdlałym hibiskusom. Kołysały się lekko. Wiatr roznosił ich smutną, przywiędłą woń. Z dołu dobiegało upojne bulgotanie rzeki. Au otrząsnął się z przygnębienia, possał łodygę i rzekł:

— Przekradłem się później do Thiangbocze. Gulu kazał mnie wprowadzić do siebie i nakarmić tsampą. O nic nie pytał, tylko rzekł: „Czokidarzy szukają zbiegłych langsonów, czekałem, kiedy przyjdziesz. Zostań tu, dopokąd nie odejdą". Więc zostałem.

— Zostałem — powtórzył — lecz ręce...

Wyciągnął je i trzymał zawieszone w powietrzu. Były podobne do drżących, przerażonych ptaków.

— Acia — odezwał się po długim milczeniu. — Panditdżi dosięgnął mnie poprzez mój lęk.

Schylił się bezradnie ku swym starczym kolanom i ujął twarz w dłonie. Słońce, spoza liści, rzuciło mu ciepły promień na kark, lecz uchylił się i jasna plama spadła między korzenie.

— Nawet Gulu nie potrafił mnie przed tym uchronić — mruknął. — Mój lęk był silniejszy.

— Zrobił dla ciebie więcej niż ktokolwiek — odparłem. — Ukrył cię, karmił, żyłeś z jego łaski. Chronił cię, jak mógł.

— Przed kim? — spytał porywczo. — Przed tymi ślepymi bestiami? Przed nimi mogłem uciec. Nie ukrył mnie za to przed moją pamięcią. Znów odżyła we mnie dusza langsona i drżałem

na widok obcych postaci, pojawiających się o zmroku na ścieżce, pośród pól w progu chaty. Gdzie miałem przed tym uciec?

— Zbyt wiele wymagasz. On też był tylko człowiekiem.

Żachnął się zaskoczony i spojrzał na mnie z lękiem.

— Mówisz jak on — szepnął. — Mówisz jak on — powtórzył. — Uśmiechał się i mówił: „Jestem tylko człowiekiem. Nie potrafię cię bronić przed tobą, choćbym najbardziej chciał". Tak mówił, gdy zrozpaczony poszedłem do niego na skargę.

Przyjrzał mi się nieufnie i umilkł.

— To tylko przypadek, au — odparłem. — Uspokój się. Byłeś nieszczęśliwy, miłosierdzie jednego człowieka nie mogło tego zmienić. Gulu dostrzegł to już wówczas. Powinieneś mu być wdzięczny, że cię nie okłamywał.

— Toteż byłem mu wdzięczny — mruknął. — Gulu był samotny jak i ja, był litością pośród skał.

Zadumał się, trzymając zgasłą łodygę w pogruchotanej dłoni. Złoto nakrapiany liść opadł mu na kark, lecz nie zwrócił na to uwagi. Dopiero gdy muśnięcie wiatru podniosło liść ku hibiskusom, uniósł rękę i dotknął pustego miejsca.

— Acia — rzekł wówczas smutno. — Odszedł zanim go pojąłem.

— Odszedł — mruknął au. — Wpierw zadygotała ziemia i runął klasztor. Na tę wieść przybiegłem aż z Helajung, ze zboczy Kapsale. Znów biegłem, obok zrujnowanych trzęsieniem wiosek, gdyż czułem, że Gulu tego nie przeżyje. Wiesz — dodał po chwili głosem kochającej matki — on miał kiedyś żonę i dwóch synów, był z nich dumny, lecz ona umarła przy trzecim porodzie. Gulu skrył się wówczas w swojej pustelni i wrócił dopiero po trzech latach, trzech miesiącach i trzech dniach, natchniony myślą o klasztorze. Teraz go stracił, więc biegłem, biegłem...

Urwał, pochylony nisko nad spękaną ziemią. Szeptanie wiatru ucichło. Siedziałem w tym głębokim milczeniu, wstrząśnięty losem dwóch nędzarzy, miotających się pośród ciosów życia i samotności, tak podobnych, choć jeden był langsonem, zaś drugi sięgnął po zydel kampu, przeora. Poczułem gorycz, więc patrzyłem ślepo na nieruchome krzewy hibiskusa, obsypane zgasłą czerwienią letargicznych kwiatów.

— Gulu przeżył klasztor o niespełna sześć dni — rzekł później zrezygnowanym głosem. — Chciałem się z nim zobaczyć, ale Notwangsimba Lama nie dopuścił mnie do niego nawet wtedy, gdy konał. — Odetchnął głęboko i zaklął: — Toi je! Stał przede mną z uśmiechem małpy i mówił: „Ach, to ty, to ty". Dopraszałem się, by zawiadomił Gulu, że przyszedłem, na co odparł zimno: „Rimpocze cię nie potrzebuje. Odejdź, lub zawołam lamę prawodawcę". Odszedłem więc, lecz krążyłem wokół ruin i przeklinałem tego

głupca, który jednym słowem wepchnął mnie na powrót w samotność!

Charknął, zmełł plwocinę w ustach i splunął na korzeń.

— Acia! — warknął. — Gnieździli się tam jak szczury!

Opadł później na pień, wyczerpany wściekłością. Dobrotliwe szemranie wiatru spłynęło ku nam wraz z mdłą wonią więdnących kwiatów. Au siedział z zamkniętymi oczyma, przeżuwając tragedię swej jedynej wielkiej miłości. Potem wymacał łodygę i wsadził ją w usta. Jej znajomy dotyk i zapach musiały go uspokoić, bo rozwarł powieki i patrzył w milczeniu na pustą dolinę.

— Acia — szepnął nagle. — Zostałem sam.

*

Słońce chyliło się ku popołudniowi. Gdzieś wśród zarośli odezwała się cykada, lecz teraz, zachęcona skośnym słońcem i wydłużającymi się cieniami, skrzeczała długo, donośnie, jakby lekki chłód nawiewany wiatrem dodał jej sił. W odpowiedzi tuż blisko odezwały się dwie inne, jednak po paru chwilach umilkły. Nastała cisza, którą niekiedy tylko przerywał szmer opadających liści.

— Popołudnie — rzekł au cicho. — Dzień się kończy.

Possał wygasłą łodygę, zapatrzony w proch ścieżki.

— Acia — westchnął. — Jeszcze godzina a odezwą się wszystkie cykady i pójdę dalej.

Dotknął z troską opuchniętego palucha lewej stopy i rzekł z wyrzutem:

— Bara sapur.

— Pójdę z tobą, aż do Namcze Bazar moglibyśmy iść razem.

Przyjrzał mi się spod oka i uśmiechnął.

— Nie — odparł potem. — Moja droga jest dłuższa, o pół wieku. Pójdę sam, tak będzie lepiej.

— Nie zdążysz, to jeszcze dobrych pięć mil. Nająłem raz kulisa, któremu leopard rozszarpał w nocy bark. Chcesz i tego?

— Och — odparł i machnął ręką. — Ból już przetrwałem. Leopard, leopard, och, ty, ty...

Sięgnął za dhoti po betel.

— Zwierzęta — mruknął. Włożył w usta parę liści i zwróciwszy ku ziemi ślepy wzrok zaczął żuć. — Zwierzęta! — powtórzył.

Wiatr zachybotał łanem berberysów, wzniecił na ścieżce nikły kłąb pyłu, lecz dopadłszy korony figowca wczepił się w nią i skonał.

— Odbudowali klasztor — odezwał się au. — Był teraz piękniejszy i większy — dodał z żalem — piękniejszy niż za czasów Gulu.

— Nie smuć się, przecież to jego dziedzice.

— Tak sądzisz? — żachnął się. — Dziedzice Gulu?

— Acia.

Roześmiał się szeroko, aż z kątów ust pociekła mu ślina, aż zakrztusił się liśćmi betelu. Wypluł je z rozmachem pod najbliższy krzak. Leżały tam krwisto czerwone, jakby wypluł własne wnętrzności. Wzdrygnąłem się, a on rechotał dalej, dopokąd starczyło mu sił. Wówczas szepnął

— Nie.

— Nie! — krzyknął. — Kösi wybrali Notwangsimba Lamę regentem Thiangbocze i to bydlę...! — zakrztusił się ze złości i urwał w pół słowa.

— Już wiem — odparłem.

— Acia! — sapnął. — Nienawidził mnie za przyjaźń Gulu. Opuściłem Dewucze i przeniosłem się do Helajung busti. Tam było mi bezpieczniej niż w zasięgu jego rąk. Gdyby przyszli czokidarzy... — machnął ręką i splunął. — Dziedzice — sarknął potem. — Dziedzice Gulu, ci...

Zaklął z pogardą i zwrócił twarz ku dolinie. Wiatr biegał wśród konarów figowca, jednak po chwili wszystko znieruchomiało i nastała cisza. Au przetarł oczy.

— W mojej głowie klasztor zawalił się po raz drugi — rzekł później z goryczą. — A przecież byłem z niego dumny, nosił ślady mych rąk. Notwangsimba zniszczył to, co mogło przetrwać Gulu, jego miłosierdzie.

Gdzieś daleko zabrzmiał głos cykady, wpierw jednej, potem drugiej, trzeciej. Skrzeczały z namiętną zajadłością, jakby nadchodził już wieczór. Spojrzeliśmy w górę. Słońce stało nieco niżej.

— Na ciebie też już czas — rzekł cicho. Potem dodał: — Dobrze mi z tobą, więc idź. Choćbyś miał najlepsze serce, nic mi nie pomożesz. Nigdy nie mógłbyś mi pomóc. Jesteś czilina nga i najuboższy kulis znaczy tu więcej niż ty. Nie masz ziemi, jaków, możesz mnie tylko wysłuchać i odejść.

Spojrzał mi w oczy i uśmiechnął się smutno. Widocznie źle ukrywałem swe myśli, gdyż rzekł:

— Acia, niewielu ludzi może nam pomóc, tylko ci, co żyją o krok, o wyciągnięcie dłoni, lecz nawet oni nie zawsze mogą czy potrafią i człowiek żyje samotny.

Sięgnął po łodygę i wolno, nie śpiesząc się, zatknął w nią papierosa. Potem skrzesał ogień i zapalił, wpatrzony w cienie czające się wśród krzewów.

— Widziałem ruinę klasztoru — szepnął cicho. — Widziałem, jak Lamowie pożyczają khumbijskim chłopom sto rupii, a odbierają o dwadzieścia pięć więcej. Jak przebiegają rankiem z Dewucze,

z klasztoru mniszek, unurzani w rozpuście po uszy. Oni, kaluba — zakończył z pogardą. — Nie powierzyłbym im stada jaków, nawet stada kóz, a co dopiero siebie! — wybuchnął.

— Toi je! — odparłem poruszony. — Przestań się nimi dręczyć!

— Acia — przyznał. — Tak byłoby lepiej, lecz zwątpiłem w nich. Teraz tylko wierzę. Wierzę w powrót, że wrócę babu i będę żył jeszcze raz, że będę miał dom, żonę! — krzyknął z rozpaczą. — Więc chodzę — dodał po chwili starczym głosem. — Do Manasarowar, do źródeł Muktiego, do Lhassy. Bara sapur — westchnął potem ciężko i schylił się nad zdartymi stopami.

Głos cykad rozlewał się wśród berberysów coraz szerzej i szerzej, lecz siedziałem bez ruchu, wstrząśnięty bezsensem tej ostatniej nadziei. Schyliłem się ku ziemi, gdyż litość zamknęła mi usta. Au przysunął się, chwycił mą dłoń i zaszeptał gorączkowo:

— Zwątpiłem w nich i zostałem sam ze swoją wiarą i lękiem, że nie zdążę przeważyć szali i wrócę taki, jaki byłem. Niekiedy pytam kulisów, chłopów, lecz oni wzruszają tylko ramionami. Powiedz choć ty, czilina nga...

Przylgnął do mego ramienia, stary, zrujnowany życiem tego kraju, i prosił o pociechę nie dla tych, którzy zajmą jego miejsce, a dla siebie. Milczałem więc, pochylony ku ziemi oblepiającej brunatne korzenie, przywalony swą bezradnością wobec jego losu. Au dyszał tuż obok, wciąż czekał, co powiem, toteż w końcu odparłem gorzko:

— Nie chciałbym, abyś zwątpił, że wrócisz tu babu, au.

— Och, ty! — mruknął ponuro. — Mówi przez ciebie litość.

*

Dno doliny pokryło się wczesnym popołudniowym mrokiem, który kroczył ku naszej pergoli jak cień smutku. Potem, gdy ucichł wiatr i gdy opadły ostatnie strącone przezeń liście, nastała cisza, dzwoniąca potężniejącymi głosami cykad. Było ich tyle, że tworzyły jeden przejmujący ton zwiastujący nadchodzenie nocy. Zaś potem, gdy skrzeczenie cykad ogarnęło całą dolinę i stało się jej nastrojem, spośród berberysów poderwał się ptak i odleciał ku rzece. Wówczas au, dotknąwszy mego ramienia, rzekł:

— Idź, już późno.

— Moglibyśmy...

— Nie, nie mów — przerwał mi. — Bądź mądry. — Zsunął z kamienia mój sak i rzekł zachęcająco: — Lou.

Podniosłem się, gdyż nasza chwila istotnie minęła.

— Au... — spróbowałem jednak jeszcze raz.

— Chcesz mi powiedzieć coś więcej? — spytał. Gdy milczałem, uśmiechnął się. — Widzisz — rzekł.

Wstał i pomógł mi zarzucić sak na plecy. Chwilę staliśmy obok siebie, wzruszeni tym smutnym rozstaniem, a jeszcze bardziej szczerością, która nas do tego smutku przywiodła. Chciałem mu na koniec powiedzieć coś dobrego, jakieś choćby jedno słowo pociechy, ale brakło mi ich. Milczałem więc, nieporadny jak dziecko. Widząc to rzekł pośpiesznie:

— Idź już.

Złożył dłonie palcami w górę i schyliwszy czoło szepnął z gryzącą drwiną:

— Namaste dżi, sahb.

— Namaste, au — odparłem gorzko.

Zszedłem na ścieżkę, między rozkołysane wiatrem krzaki berberysu, między oszałamiający śpiew cykad i poszedłem nią w górę, ku niewidocznemu jeszcze Khumbu. Szum figowca oddalał się, topił w wieczornym graniu doliny, aż wreszcie zginął, zaduszony lawiną upojnych dźwięków. Przed zakrętem przystanąłem jednak i odwróciłem się. Au, wsparty o pień, uniósł wówczas prawą rękę i zwrócił kciuk ku niebu.

Adam Skoczylas

PODSTAWA ŻYCIA LITURGICZNEGO

Liturgia jest szczytem działalności Kościoła. Szczyt nie może wisieć w powietrzu, ale zakłada odpowiedni fundament. Tak samo życie liturgiczne, życie Mszą św. i innymi Sakramentami domaga się podbudowy, obejmującej całego człowieka, jego ciało, intelekt, wolę i siły emocjonalne. Zanim człowiek skontaktuje się z Bogiem w liturgii, musi Go spotkać na innych płaszczyznach, musi mianowicie nawiązać z Nim kontakt przez wartości doczesne, następnie przez przyjęcie nowych kategorii myślenia oraz nowego stylu życia, zawartego w pismach Nowego Testamentu i wcielonego w osobie Jezusa Chrystusa. Dlatego podajemy kilka myśli dotyczących tych trzech kontaktów z Bogiem, stanowiących podbudowę życia liturgicznego.

1. Kontakt z Bogiem przez wartości doczesne. W dziejach umysłowości ludzkiej zauważamy dwa zasadnicze nurty: materializm i spirytualizm. Jest to logiczny skutek natury ludzkiej, złożonej z ciała i duszy. Przeakcentowanie ciała rodzi materializm, witalizm, utylitaryzm, natomiast skrajny spirytualizm gardzi materią, ciałem, małżeństwem, „światem", propaguje ucieczkę ze świata, *contemptus mundi*. Oddzielenie religii od świata powoduje sekularyzację, laicyzację, ateizm, wyrządza szkodę samej religii, która traci teren, pole działania: świat, człowieka, i następnie wisi w próżni między niebem a ziemią. Stąd konieczność rozwinięcia teologii rzeczywistości stworzonych, wartości ziemskich i kosmicznych. Każda bowiem rzeczywistość istnieje dzięki stworzeniu i utrzymuje się w istnieniu dzięki immanentnym prawom, właściwym każdej rzeczywistości. Gdy człowiek szuka podstaw porządku istniejącego w świecie, bada prawa (*rationes seminales*) włożone przez Boga w kosmos, w każdą nawet najdrobniejszą rzeczywistość stworzoną, wtedy szuka myśli, intencji, woli Bożej. Takie szukanie jest *explicatio Dei* (Mikołaj z Kuzy). Gdy człowiek następnie do każdej rzeczywistości odnosi się w sposób odpowiadający jej prawom, strukturze, celom, przeznaczeniu, wtedy człowiek ten posiada zasadniczą formę pobożności, posiada tzw. pobożność ontologiczną (pojęcie umowne, nie scholastyczne). Wtedy powstaje *homo iustus, qui dat suum cuique* — człowiek sprawiedliwy, który daje każdej rzeczy i rzeczywistości, co jej się należy. Nie chodzi tutaj tylko o rzeczywistości stworzone bezpośrednio

przez Boga, ale również o dzieła ludzkie. Dla ilustracji jeden przykład świadczący o braku pobożności „ontologicznej"; brak ten występuje niestety nieraz u ludzi posiadających inne formy pobożności i powoduje niemiły rozdźwięk między czcią oddawaną Bogu a zaniedbywaniem konkretnych rzeczywistości codziennego życia: W kościele odprawia się czterdziestogodzinne nabożeństwo. Liczni wierni modlą się i śpiewają, czczą obecnego w Przenajświętszym Sakramencie Chrystusa. Na dworze pada ciepły wiosenny deszcz. Droga do kościoła błotnista, przed bramą duże kałuże. Na sklepieniu kościoła występuje wilgotna plama, dach jest uszkodzony. Drzwi, od dłuższego czasu nie naoliwione, zwracają uwagę na każdego, który przychodzi lub wychodzi, i pomagają organom, zastępując flet.

Tymczasem prawdziwa pobożność liturgiczna nie polega tylko na uczęszczaniu na nabożeństwa, ale obejmuje całość: niebo i ziemię, Boga i Jego stworzenie, duszę i ciało, głowę i serce, czynność i skupienie, mówienie i milczenie. Dlatego liturgia idzie chlebem i winem, „eksponentami kosmosu" (Schmaus) do Boga, posługuje się wodą i olejem jako zewnętrznymi znakami sakramentalnej bliskości Boga, święci rzeczy materialne, warsztaty i przedmioty pracy, przypominając nam prawdę, że rzeczy stworzone są osłonami kryjącymi Boga.

2. Kontakt z Bogiem przez nowy sposób myślenia. Przed udzieleniem Sakramentu Chrztu kapłan pyta: „Czego żądasz od Kościoła Bożego?" Nieuświadomieni rodzice chrzestni odpowiadają nieraz: „Chrztu", pragną więc od razu szczytu, pomijając fundament. Tymczasem prawidłowa odpowiedź brzmi: „Wiary". Najpierw należy poznać Chrystusa, przyjąć Jego Dobrą Nowinę o Ojcu Niebieskim i Królestwie Bożym, przyswoić sobie Jego sposób myślenia o wszystkim, co istnieje nad nami, w nas i wokół nas. Taką wspólnotę myślenia z Chrystusem nazywamy wiarą, która jest formą zamieszkiwania Chrystusa w człowieku i wyprzedza kontakt sakramentalny. „Niech Chrystus mieszka w sercach waszych przez wiarę", pisze św. Paweł (Ef 3, 17). Stąd konieczność regularnego czytania Pisma Św., słowa wstępnego przed udzieleniem Sakramentów św., liturgii słowa przed liturgią ofiary. Bez znajomości Pisma Św. i stałego wnikania w myśli Bożego Mistrza liturgia może stać się czczym obrzędem, formą bez treści, cząstką folkloru. Wtedy życie religijne narażone jest na przykre wypaczenia, następuje znieczulica na istotne prawdy Ewangelii rodząca najgorsze następstwa społeczne.

3. Kontakt z Bogiem przez naśladowanie Chrystusa. Następne pytanie na początku liturgii Chrztu brzmi: „Co daje ci wiara?" Od-

powiedź rodziców chrzestnych: „Życie wieczne". Dalsze słowa kapłana stawiają jednak warunek, od którego sam Chrystus (Mt 19, 17) uzależnił otrzymanie życia wiecznego: „Jeżeli przeto chcesz osiągnąć życie wieczne, zachowuj przykazania: Będziesz miłował Pana Boga twego..., a bliźniego swego jak siebie samego". Samo bowiem przyjęcie prawdy ewangelicznej nie wystarcza, prawdę trzeba wcielać w życie. „Kto prawdę w czyn wprowadza, zbliża się do światła" (J 3, 21). „Bądźcie wykonawcami słowa, a nie tylko słuchaczami" (Jb 1, 22). „Wiara bez uczynków martwa jest" (Jb 2, 20). Bo w Chrystusie Jezusie znaczenie ma „jedynie wiara przez miłość czynna" (Gal 5, 6).

Trzy wymienione kontakty z Bogiem są z jednej strony warunkiem owocnego udziału w liturgii Kościoła, z drugiej jednak strony pełny, świadomy i czynny udział w liturgii sprawia, że przez nią dokonywa się uświęcenie człowieka przez sprawiedliwość, wiarę i miłość i to uwielbienie Boga, które jest celem kultu Boga w duchu i w prawdzie.

Ks. Wacław Schenk

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

PROBLEMY POGRANICZA

(„Concilium" nr 6)

Wypada z radością stwierdzić, że ogromny międzynarodowy zespół redakcyjny „Concilium" jak dotąd działa z zadziwiającą sprawnością i zapowiedziane numery spełniają na ogół pokładane w nich nadzieje [1]. Numer 6 jest szczególnie interesujący i oryginalny w swojej koncepcji. Omówimy tu krótko treść najważniejszych artykułów przypominając przy tym, że nasz skromny *digest* nigdy nie zastąpi lektury całości pisma [2].

Czerwcowy numer „Concilium" poświęcony jest tzw. problemom pogranicza. W krótkim artykule wstępnym J.B. Metz, dyrektor zajmującej się nimi sekcji, określa bliżej program prac badawczych i redakcyjnych. Jest to program gruntownej odnowy teologii fundamentalnej. Ten właśnie dział teologii szczególnie dziś wymaga nowych przemyśleń — z punktu widzenia ściśle teologicznego trzeba zająć stanowisko wobec pewnych zagadnień współczesności — nowych osiągnięć nauki, prądów filozoficznych, a także wobec sytuacji człowieka w świecie dzisiejszym: „teologia powinna mu dopomagać w zdawaniu sprawy z przyczyn nadziei jaką posiadamy" (por. 1 P 3 15). Oto lista zagadnień, które według Metza należałoby podjąć w pierwszym rzędzie: analiza wiary rodzącej się w człowieku dzisiejszym — jej możliwości, sensu, motywacji — teologiczna analiza doświadczenia wiary i równie teologiczna interpretacja faktu niewiary: historia i historyczny charakter wiary, Kościoła i chrześcijaństwa' nowe problemy teologiczne zarysowujące się w związku ze spotkaniem z religiami niechrześcijańskimi. Niemal wszystkie wyliczone zagadnienia dość ściśle wiążą się z tematyką schematu XIII, a tym samym z programem IV sesji Soboru. Do samego tekstu schematu wyraźnie nawiązuje artykuł G. Philipsa [3]. Szerokim

---

[1] Por. omówienia poprzednich numerów „Concilium", „Znak" nr 131 i 135.

[2] Starania o polską edycję „Concilium" są w toku.

[3] G. Philips, *L'Eglise dans le monde d'aujourd'hui* „Concilium" nr 6, s. 11—25.

G. Philips (ur. 1899), studia w Gregorianum, posiada tytuł maitre en théologie, wykłada dogmatykę na uniwersytecie w Louvain (od 1942). Najważniejsze publikacje książkowe: *Le laïcat dans l'Eglise* (Louvain 1951), *Pour un christianisme adulte* (Louvain 1961).

rzutem stara się on zarysować całość teologicznych podstaw obecnego projektu: ideę Kościoła, ideę świata i „świata dzisiejszego". Zdaniem Philipsa (który nb. znajduje słowa uznania dla Tillicha[4] i J. A. T. Robinsona[5]) Kościół katolicki nie hołduje idolom, które myśl współczesna — twórcy tacy jak właśnie Tillich, Bultmann[6] i Bonhoeffer[7] — nieco naiwnie zamierza obalać. Ludzie mający prawdziwy zmysł Boga, przeczuwający co to znaczy zbawienie i zjednoczenie przez łaskę z żyjącym wiecznie Bogiem — nigdy nie przywiązywali wagi do rzeczy nieistotnych i fantastycznych. Ostrożnie i rozważnie opowiada się Philips za dialogiem, także wewnątrz Kościoła katolickiego, za etyką dojrzałego, odpowiedzialnego sumienia, oceniającego każdy poszczególny uczynek w kontekście głębokich decyzji obejmujących całość życia. „Dojrzały chrystianizm jest wolny od kościelnego triumfalizmu. W świetle ewangelii jaśniej widzi zasadniczy sens idei Nowego Testamentu: świadectwa (*martyria*), służby (*diakonia*) i wspólnoty (*koinonia*). Daj Boże, by dzisiejsi chrześcijanie nie tylko obracali w ustach te piękne greckie słowa, lecz by realizowali je w życiu codziennym".

O spotkaniu z Bogiem w świecie dzisiejszym pisze Hans Urs von Balthasar[8]. Ten artykuł, trudny, ale niezwykle głęboki i pełen treści należy koniecznie przeczytać w całości. Autor nie zadowala się ogólnikami i stawia problemy bardzo ostro, widząc je jednocześnie w kontekście historycznym — i co bardzo ważne — także psychologicznym. Warto też porównać jego pogląd na rolę filozofii z pewnymi tezami profesorów Swieżawskiego i Kalinowskiego zamieszczonymi niedawno w „Znaku"[9].

Czy istotnie — pyta Balthasar — spotkanie z Bogiem jest dziś trudniejsze niż dawniej? Autor wychodzi od twierdzeń św. Pawła na temat poznania Boga danego poganom, od głoszonej przez apostoła „oczywistości" Boga w stworzeniach. Obiektywnie ta oczywistość istnieje i dziś: Bóg nie jest dziś dalej od świata niż był w czasach rozkwitu filozofii greckiej; ontologiczny stosunek między Bogiem a światem nie może ulec

[4] Por. Anna Morawska, *Paul Tillich*, „Znak" nr 133/134.

[5] Por. H. Bortnowska, *Bogiem a prawdą*, „Znak" nr 120.

[6] Por. uwagi o „teorii mitu" w artykule ks. J. Kudasiewicza w niniejszym numerze.

[7] Por. Anna Morawska, *„Swiętość świata": służba i pobożność*, „Znak" nr 132.

[8] Hans Urs von Balthasar, *Recontrer Dieu dans le monde d'aujourd'hui*, *ibid.*, s. 27—39.

Hans Urs von Balthasar urodził się w Lucernie w r. 1905. Jest autorem szeregu książek z zakresu teologii, zwłaszcza teologii życia wewnętrznego, historii duchowości i filozofii. Dla przykładu wymieńmy: *Die Gottesfrage des heutingen Menschen* (1956), tłum. franc. *Dieu et l'homme d'aujourd'hui* (Desclée de Brouwer, II wyd. 1961); *Phénomenologie de la verité* (Beauchesne 1952); *Origène, ésprit et feu* (Cerf 1959); *La gloire et la croix* (Aubier 1965). Wydawnictwo „Znak" przygotowuje do druku jedną z książek von Balthasara.

[9] *Rozmowa o filozofii w godzinie soboru*, „Znak" nr 133/134.

zmianie — skąd więc ten „zmierzch Boga", czemu jego prawda nie olśniewa dziś uczonych blaskiem równym dawnemu? Poprzez bardzo ciekawe rozważania historyczne autor dochodzi do wniosku, że istotnym czynnikiem jest tu zmiana postawy ludzkiego umysłu, bardzo głęboka i radykalna. Człowiekowi właściwe są dwa spojrzenia na wszechświat: patrząc „w górę" niejako poprzez stworzenia człowiek odnajduje Boga, patrząc „w dół", „z góry" widzi siebie panem wszechświata, koncentruje się na swojej roli demiurga, władcy wprowadzającego swój porządek... W mentalności klasycznej te dwa spojrzenia uzupełniają się wzajemnie — i jedno warunkuje integralność drugiego. Ale już u Ockhama, a całkiem wyraźnie u Kanta, spojrzenie „w górę" traci charakter teoretyczny, i pełni funkcję praktyczną, egzystencjalną. Fichte i Hegel chcą przywrócić spojrzeniu „w górę" jego pierwotny charakter, ale ponoszą klęskę, bo identyfikują ja ludzkie z ja absolutnym; spojrzenie w górę upodabnia się przez to do spojrzenia „w dół" — oba są spojrzeniami władcy. Tak wiele jest już w tym z ateizmu, że przejście do Marksa i Feuerbacha nie będzie trudne. Zdaniem Balthasara pokusie antymetafizycznej stale przeciwstawia się tendencja nawiązująca do antyku — propagująca nawrót do ówczesnej wizji świata-teofanii odsłaniającej obecność Boga. Ale z drugiej strony postawa metafizyczna, umożliwiająca szukanie Boga przez stworzenia, zawsze wymagała od człowieka wysiłku, nawrócenia, skierowania się niejako przeciw prądowi. Stąd niechęć do metafizyki i odwrót od niej — przynoszący ujemne skutki: upadek metafizyki pociąga za sobą upadek nauk humanistycznych — *Geisteswissenschaften* — które coraz bardziej podporządkowuje się niewłaściwej dla nich metodzie nauk przyrodniczych. Perspektywa metafizyczna i perspektywa nauk humanistycznych są sobie bliskie — metafizyka przyznaje człowiekowi rangę bytu „graniczącego" z Bogiem; tracąc tę rangę na skutek obumierania metafizyki człowiek przestaje być panem rzeczy a zaczyna im służyć.

W oparciu o bardzo subtelne analizy Balthasar dochodzi do wniosku, że chrześcijaństwo samo przyczyniło się do definitywnego rozbicia sposobu myślenia charakterystycznego dla starożytności. Gdy człowiek stanął wobec żywego i osobowego Boga jako podmiot odwołujący się doń bezpośrednio i wyodrębniony ze świata — poznawanie Nieskończonego poprzez to co skończone stało się w praktyce zbędne. W tym kontekście okazuje się, że mają rację i Heidegger i Barth, myśliciele dostrzegający — każdy na swój diametralnie przeciwny sposób — fundamentalną opozycję między filozofią a poznaniem przez Objawienie. Przywłaszczenie sobie — czy też przyswojenie filozofii antyku przez chrześcijaństwo trudności tej nie usunęło. Wkrótce po śmierci świętego Tomasza z Akwinu nadszedł dzień, gdy z całą ostrością postawiono pytanie: „Skądże rozum wie o Bogu tyle rzeczy z taką dokładnością?" Chrześcijanie w czasach nowożytnych wciąż próbowali to pytanie jakoś

wyminąć, i z wielkim zapałem walczyli o zgodność między teologią naturalną a nadprzyrodzoną. Ale to było sztuczne. Grecy szukali przecież swego nieznanego Boga jako filozofowie, a Pawłowa wiedza o Bogu, wiedza teologa, wywodziła się z historii judeo-chrześcijańskiej, z działania bożego w Starym Testamencie i ze świadectwa Jezusa Chrystusa. U szczytów życia duchowego z reguły panuje właściwy porządek, stawiający głębie poznania biblijnego ponad metafizycznym wnikaniem w tajemnicę bytu: „Skoro możesz rozumieć, to nie jest Bóg" — ostrzega św. Augustyn. Jednak ten zdecydowany prymat Objawienia nie wyklucza kontemplacji Boga poprzez stworzenia, i dla niej jest bowiem miejsce w życiu duchowym najwznioślejszych mistyków, takich jak Augustyn i Franciszek.

To są szczyty. Ale w toku zwykłych dziejów niejednokrotnie tak mistyka jak i teologia scholastyczna traciły równowagę — odrzucając metafizykę świadomą zasadniczej nieprzenikliwości tajemnicy. Linia od Szkota Eriugeny przez Mikołaja z Kuzy prowadzi do Hegla — do metafizyki totalnej, pochłaniającej tajemnicę. Ta metafizyka była pierwszym stopniem na drodze do przypisania wszechwiedzy umysłowi ludzkiemu, w której to wszechwiedzy uczestniczyła także wszechwyjaśniająca teologia chrześcijańska. Myśl ludzka reaguje negatywnie na tego rodzaju teologiczną gnozę. W wyniku takiej reakcji, nasyconej protestem, wiara zajmuje z powrotem swoje egzystencjalne miejsce, a rozum postanawia strzec się na przyszłość tego rodzaju przygód i nawet filozofia antyczna jest dlań w pewnym sensie zbyt śmiała.

Wszystko to bardzo komplikuje sytuację chrześcijańskiego nauczania wiary. Począwszy od trzeciego aż do dziewiętnastego wieku zagarniało ono starożytność jako swego sprzymierzeńca. Dziś antyczna koncepcja bóstwa jest uznana za zbyt prymitywną — mówi się, że teologia musi porzucić filozofizm, aby stanąć na wysokości swoich czasów. Ale teologia „oczyszczona" z filozofii wcale nie miałaby do czynienia z bytem jako całością. Z samej swojej istoty musiałaby przedstawiać się tylko jako przedmiot zainteresowań i pociecha dla człowieka-podmiotu egzystencjalnego dręczonego niepokojem. Widzimy — stwierdza dalej Balthasar — jak bardzo problem jest złożony i jak realne i praktyczne ma konsekwencje. „Wiedzieć, dlaczego jakiś byt w ogóle istnieje, to pytanie dla człowieka dzisiejszego tak samo pierwsze i podstawowe jak dla człowieka wszystkich czasów, a żadna z nauk — które przecież zawsze rozpoczynają od tego co jest d a n e — nie może tego pytania usunąć czy zaspokoić. Jeśli człowiek dzisiejszy tego pytania nie stawia lub jeśli (co wychodzi na to samo) łudzi się, że może je rozwiązać przy pomocy którejś z nauk szczegółowych (np. wiedzy o materii), to musimy go oskarżyć o ten sam niewybaczalny grzech, o tę samą «zatwardziałość serca» co współczesnych św. Pawła (Rz 1, 20—21). Tego grzechu nie tłumaczy nawet wspólny błąd i wina świata chrześcijańskiego

z jego zbyt ambitną gnostycką wiedzą o Bogu i jego tajemnicach (czyli w gruncie rzeczy z jego naiwnym zapomnieniem o Bogu).

Z drugiej strony przymierze między teologią a filozofią (antyczną) jest problematyczne; nie dlatego, że chrześcijaństwo przyjęło za nią możliwość poznania tego co niewidzialne poprzez to co widzialne (intuicja analogii bytu), lecz dlatego, że nie dostrzegło granic filozofii ukazujących się jasno dzięki teologii, i tym samym zajęło wobec niej niewłaściwą postawę".

Gdzie leży granica filozofii?

Zdaniem autora nie wytycza jej prawidłowo ani nominalizm ani empiryzm. Filozofowie od presokratyków po Plotyna szukali przecież, wnikali w tajemnicę bytu sposobem czysto ludzkim, a nie specyficznie chrześcijańskim. Subiektywnie można też iść tą samą w istocie drogą — od podmiotu skończonego do nieskończonego — jak Platon, Augustyn, Descartes, Fichte czy Baader. „Ale relacja między Bogiem a mną staje się chrześcijańska czy biblijna wtedy tylko, gdy Bóg ukazuje mi się jako nieskończona wolność osobowa, wtedy więc, gdy wyniesiony jest ostatecznie ponad antyczne *theion*, boskość obejmującą cały byt, choć uzasadnione filozoficznie twierdzenia o tym co boskie (*theion*) nie tracą przez to wartości". Osobowe pojmowanie Boga — Jahwe — tylko pozornie izoluje go od kosmosu (taka izolacja filozoficznie byłaby absurdem). Rzekome oddalenie Boga od świata, związane z widzeniem w nim osoby, zawsze drażniło filozofów — np. Spinozę i Hegla — i odpychało ich od Starego Testamentu. Ale to oddalenie jest tylko pozorne: człowiek, podmiot myślący, może się zdobyć na widzenie jednocześnie wzniosłej transcendencji Boga Trójosobowego w majestacie i chwale oraz jego niezaprzeczalnej głębokiej immanencji we wszystkich rzeczach.

Tylko transcendencja stawia w pełnym świetle stosunek Stwórcy do stworzeń jako tajemnicę, jeszcze mniej zrozumiałą dla nas niż dla Greków, przyjaciół mądrości. Świat idei już nie tłumaczy ani istnienia ani nawet istoty rzeczy: „Kto pomyślał drzewo — i komu ono zostało natchnione?". A gdy chodzi o człowieka — skąd bierze się różnica między jednostkami? Wyjaśniano ją „racją materii". Ale pominięto przy tym o wiele trudniejsze pytanie, dotąd jasno nie postawione: skąd pochodzi rozróżnienie i fakt konfrontacji podmiotów? Tu właśnie dochodzimy do granicy filozofii. Filozofia mówi o „ja", „podmiocie", „świadomości" tylko ogólnie i pozostawia na uboczu pytanie: jak to możliwe, że jedno świadome „ja" spotyka inne, drugie „ja" świadome? W obrębie etyki filozoficznej kwestie stosunków międzyludzkich zawsze są podejmowane i rozstrzygane hipotetycznie, z punktu widzenia natury ludzkiej, identycznej we wszystkich podmiotach. Tak się rzeczy miały od Platona i stoików po filozofię praw człowieka. Szukając normy stosunków z „ty", Kant bardzo logicznie

dojrzał ją w „ja" rozważanym w swojej głębokości i godności. „Osoba jest filozoficznie niewyrażalna. W większym jeszcze stopniu nie da się myślowo uchwycić osoba rozważana nie «w sobie», «jako taka» lecz jako «jedyna w swoim rodzaju» i dlatego niewymienna, niezastąpiona". Filozofia — zdaniem Balthasara — musi posługiwać się abstrakcją, stąd przedłużeniem jej będzie antropologia ogólna, powszechna, i także psychologia — jako doktryna zachowania indywidualnego, i socjologia — jako doktryna zachowania zbiorowego. Te nauki łatwo mogą dać się ograniczyć i sprowadzić do ujęć statystycznych, stając się w końcu narzędziem służącym zniewoleniu osoby. Wieczna i niezastąpiona wartość osoby ludzkiej nie może być filozoficznie uzasadniona do końca: filozofie, różne filozofie, dają tylko struktury pomocnicze. „Chrześcijaństwo w tym, co jest dlań specyficzne i jedynie właściwe zaczyna się i kończy objawieniem, że Nieskończony Bóg nieskończenie miłuje indywidualnego człowieka". „Dowiaduję się, czy jestem, nie poprzez greckie «poznaj samego siebie», nie poprzez uniwersalne *noverim me*, lecz poprzez działanie Chrystusa, który przekonuje mnie naraz o dwóch rzeczach: jak jestem cenny w oczach Boga i jak bardzo byłem zgubiony i oddalony od Niego. Działanie Chrystusa jest przejawem wiecznej miłości Boga, mego Ojca, bo oto Chrystus, człowiek, jak ja — jakieś «ty» — oddało się za mnie bez reszty, odkupiło mnie biorąc sobie moje miejsce a mnie oddając synostwo boże. Moje ja stanowi więc ty wobec Boga, moje ja może być jakimś «ja» tylko dlatego, że Bóg sam chce być moim ty. To jest podstawowy sens bytu". Jeśli człowiek nie ma być pojmowany jako konieczne dopełnienie Boga to „Bóg musi mieć w samym sobie jakieś «ja» i jakieś «ty» odwieczne i jedność miłości między tymi dwoma; tajemnica Trójcy staje się koniecznym warunkiem, aby świat był i aby między Bogiem a światem toczył się dramat miłości i aby ten dramat od wewnątrz wypełniał świat jako spotkanie ja i ty".

To spotkanie jest ontologicznie możliwe dzięki faktowi chrześcijańskiemu. Każde prawdziwe spotkanie jest praktyczną rekapitulacją chrześcijańskiej nauki o Bogu, chrystologii, eklezjologii, doktryny sakramentów i nawet mariologii [10]. Balthasar jest zdania, że każde spotkanie, które by do tej głębi nie sięgało, byłoby „tylko praktycznym kompromisem, dobrowolnym ograniczeniem egoizmów". (Przeprowadzając refleksję nad tym zdaniem, trzeba, jak sądzę, pamiętać o coraz bardziej przyjmującym się w teologii współczesnej rozróżnieniu i afirmacji obok chrześcijaństwa świadomego, także i chrześcijaństwa realizowanego *implicite*, o którym tak wiele mówią Rahner, Ratzinger [11] i Schillebeeckx. W świetle tego rozróżnienia istnieje przejście nie tylko

---

[10] Myśl tę rozwija autor obszerniej w książce *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963.

[11] por. artykuł J. Ratzingera, *Salus extra Ecclesiam nulla est*, „Znak" nr 131.

od wiary w Boga ku prawdziwie osobowej relacji między ludźmi, lecz w kierunku odwrotnym — odnalezienie człowieka w jego głębi jest jednocześnie odnalezieniem Boga).

Dalsze rozumowanie Balthasara zmierza do wykazania, że istotną rolę w procesie wiary odgrywa świadectwo miłości, najpierw Chrystusa, a potem jego uczniów i przyjaciół. Spotykając bliźniego w duchu służby, widzę w nim Chrystusa — ale i on widzi Go we mnie — takie spotkanie jest realizacją przykazania, nie jakąś niezwykłą, zarezerwowaną dla „świętych" lecz codzienną. Jednak ta właśnie droga wychodzi poza granice filozofii, która nie może dostrzec jakiejś wartości trwałej — wiecznej — w przemijającym spotkaniu dwóch bytów tak bardzo przygodnych.

Drugi główny artykuł w omawianym numerze to szkic Karla Rahnera [12] zatytułowany „Czy chrześcijaństwo jest ideologią?". Jego uzupełnienie stanowi biuletyn poświęcony temu samemu zagadnieniu, ale o charakterze ściśle informacyjnym, jest to właściwie obszerny i komentowany przegląd bibliograficzny obejmujący zasadniczo literaturę zagadnienia istniejącą w języku niemieckim [13].

Spośród wielu definicji ideologii Rahner wybiera tę, która nadaje temu niezwykle wieloznacznemu określeniu wydźwięk zdecydowanie pejoratywny: ideologia jest pseudo-naukową interpretacją rzeczywistości — sztucznie ją upraszcza, nie ujmuje całości, absolutyzuje jeden z tak przecież licznych aspektów. Rahner proponuje bardzo ciekawy podział tak rozumianych ideologii na trzy kategorie: 1. Ideologie immanencji: przypisują one charakter absolutny pewnym fragmentom świata danego w doświadczeniu. Przykładem może być rasizm, mistyka „krwi i ziemi". 2. Ideologie „transmanencji": ponad rzeczywistością daną w doświadczeniu przyjmują one istnienie „wyższego porządku", który jest jedynie ważny i tylko z nim trzeba się liczyć. Do tej kategorii zalicza autor ideologie, w których zasadniczą rolę odgrywa jakaś utopia, millenaryzm, kwietyzm, supernaturalizm nie liczący się z autonomią przyczyn drugich, usiłujący kształtować świat stworzeń wyłącznie z punktu widzenia tego transcendentnego modelu. 3. Ideologia transcendencji. Ta wynosi ponad wszystko i absolutyzuje sam wysiłek ducha szukającego przezwyciężenia innych form ideologii. Nie liczy się z danymi bezpośredniego doświadczenia, któremu nie przypisuje wielkiej wartości (historycyzm, relatywizm) — i głosi, że to co transcendentne jest nieuchwytne i niewyrażalne. Jest to ideologia rzekomo nieograniczonego „otwarcia" na wszelkiego rodzaju idee, ale bez zaangażowania w stosunku do nich. Często uważa się ją za typową cechę mentalności „zachodniej".

---

12 Karl Rahner, *Le christianisme est-il une idéologie? Ibid.*, s. 41—61.

13 Heinz Robert Schlette, *La problématique de l'idéologie et la foi chrétienne*, *Ibid.*, s. 105—127.

Chrześcijaństwo często bywa uważane za ideologię w jednym z wyliczonych wyżej znaczeń. Dlaczego tak się dzieje? Rahner podaje szereg przyczyn: 1. Ludzie, którzy — z różnych powodów — *a priori* utożsamiają doświadczenie i zasięg rzeczywistości z tym, co mieści się w obrębie nauk ścisłych, muszą widzieć zarówno w metafizyce jak i w chrześcijaństwie strukturę sztuczną, narzuconą rzeczywistości, właśnie ideologię. Ich pojęcia o charakterze, zawartości i genezie tej ideologii mogą się oczywiście bardzo różnić, ale kategoria pojęciowa, do jakiej zaliczają zjawisko religii, będzie zawsze ta sama. 2. Chrześcijaństwo często było nadużywane przez różne ideologie — np. dla usprawiedliwienia ekonomicznych i politycznych stanów rzeczy. Bardzo zresztą trudno takich nadużyć uniknąć. Ale są one stałą przyczyną tragicznych nieraz w skutkach nieporozumień. 3. Najpoważniejsze niebezpieczeństwo wiąże się z faktem, że chrześcijaństwo, choć nie jest ideologią, musi jednak wyrażać się w kategoriach historycznych, instytucjonalnych, sakramentalnych, prawnych. Te kategorie niejako obiektywizują, czynią „przedmiotem" nieskończony d a r, który nam Bóg ofiarował z siebie samego. Proces obiektywizacji jest nieunikniony i konieczny, bo tworzy ciało, w którym duch rozwija się i odnajduje siebie — ale jednocześnie ten sam proces sprawia, że istota chrześcijaństwa jest ukryta, a jego zewnętrzny obraz staje się coraz bardziej wieloznaczny. Myślący i gorliwi chrześcijanie widzą niebezpieczeństwo obiektywizacji, zdają sobie sprawę, że może ona zredukować chrześcijaństwo do jakiejś postaci ideologii typu immanentnego, lękają się ubóstwienia tego co historyczne a więc przemijające i względne. Ta obawa wpędza ich w inny błąd: zachęca do ucieczki w sferę transmanencji czy transcendencji. Mają nadzieję, że tam odnajdą prawdziwą naturę chrześcijaństwa a w rzeczywistości popadają znów w błąd ideologii, tyle że innego typu. Z ucieczką w sferę transcendencji ściśle wiąże się fakt współczesnego pluralizmu światopoglądowego. Pluralizm ten bynajmniej nie harmonizuje z integracją bardziej ogólnych i zasadniczych założeń i hipotez, którą obserwujemy w zakresie nauk ścisłych. Ludzie o formacji naukowej skłonni są przyznawać pełną i obiektywną wartość poznawczą tylko temu, co jest powszechnie uznawane. Tym samym i filozofia i religia — które nie są objęte powszechnym uznaniem — tracą autorytet i łatwo mogą być zaliczone do kategorii „ideologii".

Dlaczego chrześcijaństwo nie jest ideologią?

Rahner nie podejmuje tu próby „udowodnienia" obiektywnej wartości i prawdy chrześcijaństwa. Stara się natomiast pokazać, uwydatnić te elementy chrześcijaństwa, które najwyraźniej są sprzeczne z przyjętą w artykule definicją ideologii.

1. Nie utożsamiając wiary z metafizyką Rahner stwierdza jednak, że kategoryczne odrzucenie wszelkich twierdzeń metafizycznych musi pociągnąć za sobą zaliczenie chrześcijaństwa do kategorii ideologii

subiektywnych. A więc obrońca chrześcijaństwa z konieczności musi podjąć obronę metafizyki.

2. U podłoża wiary chrześcijańskiej odnajdujemy doświadczenie transcendencji, tajemnicy, która wymyka się wszelkim próbom uchwycenia przez umysł — pociągając go jednocześnie i fascynując. Chrześcijaństwo w samej swojej istocie jest tym doświadczeniem transcendencji, o tyle, o ile to doświadczenie samo siebie przerasta; jest doświadczeniem Boga, który sam daje się nam w sposób absolutny i pełen miłosierdzia, jednocześnie pozostając różny od świata i wyniesiony ponad jego rzeczywistość. Skoro tak, to z całą pewnością chrześcijaństwo różni się od ideologii — bo nie jest wypracowywaniem idei, całe jest nastawione na przyjęcie rzeczywistości. Chrześcijaństwo nie utożsamia się z żadną postacią ideologii, bo transcendencja, wokół której jest skupione, nie stanowi jakiegoś dodatkowego wymiaru ludzkiego życia, nie jest czymś dodanym do rzeczywistości, nie jest „nadbudową" — przeciwnie, tkwi u korzeni wszystkiego, jest tak bardzo wewnątrz, że niczego nie narzuca, respektuje byt w sposób doskonały i nieporównany. Droga do tej transcendencji wiedzie poprzez doświadczenie i refleksję. Zastanawiając się nad faktami życia codziennego człowiek powoli dochodzi do najgłębszych wniosków i wreszcie umysł jego zostaje pochwycony, ujęty najgłębszą tajemnicą, która w nich prześwieca i jest podstawą wszystkiego, co istnieje. Wynikiem takiej głęboko ludzkiej postawy i wysiłku nie może być konstrukcja ideologii, skoro ideologia polega na absolutyzowaniu jakiegoś określonego, ograniczonego wycinka rzeczywistości, a doświadczenie transcendencji leżące u podstaw chrześcijaństwa *ex definitione* obejmuje wszystko, całość.

3. Rzeczywistość chrześcijaństwa opiera się na tym, co w terminologii religijnej określamy słowem „łaska".

Łaska czyni realnym doświadczenie transcendencji, nadaje mu prawdę. Będąc łaską chrześcijaństwo jest jednocześnie historią, której centrum, miarą, „wydarzeniem absolutnym" jest Jezus Chrystus.

Historia przynależy do istoty chrześcijaństwa. Jest czymś więcej niż zespołem przygodnych faktów pobudzających nas do transcendentnego doświadczenia tajemnicy Bożej. Właśnie poprzez swój konieczny związek z historią chrześcijaństwo jawnie sprzeciwia się tak ideologii transmanencji jak i transcendencji (w wyjaśnionym na wstępie sensie). Nie licząc się z faktem, że jest bytem historycznym, pomijając ten fakt, człowiek gwałciłby swoją naturę. Ludzkie doświadczenie absolutnego daru bożego dokonało się i dokonuje poprzez historię i wewnątrz niej. To nie wiedza o historii, lecz życie historią zbawienia ma dla chrześcijanina najwyższą wagę. Włączenie się w tę historię jest drogą i środkiem służącym wyniesieniu człowieka do porządku łaski. W sposób najdoskonalszy i nieporównany pełni ono tę funkcję w Chrystusie, w którym człowieczeństwo dostępuje szczytu zjednoczenia z Bogiem.

Związek pomiędzy łaską a historią w bardzo istotny sposób kształtuje cały stosunek chrześcijanina do historii także w jej aspekcie świeckim. Nie będzie on czynić z niej absolutu, nie stworzy ideologii historycznej, ale będzie przeżywać historię jako konkretny wyraz woli bożej.

4. Wreszcie ostatnie, najgłębsze chyba spostrzeżenie Rahnera: różne ideologie wzajemnie się wykluczają. Jeśli nawet w praktyce wykazują pewne wspólne elementy, to dzieje się to w pewnym sensie wbrew teoretycznym ujęciom, a nie w związku z nimi. Inaczej rzecz się ma z chrześcijaństwem. Istotną częścią jego doktryny (różnie przez różnych teologów formułowaną) jest przekonanie o istnieniu „chrześcijaństwa anonimowego", nie wiedzącego o sobie, o swojej rzeczywistej łączności z Kościołem. Łaska nie jest monopolem ludzi wyraźnie akceptujących formy, w których w sposób historyczny i doktrynalnie uzasadniony można ją odnaleźć. Chrześcijaństwo nie ma przeciwników w tym sensie, w jakim mają ich ideologie. Chrześcijaństwo istnieje i żyje „poza sobą", na zewnątrz swoich granic w sposób, który dla ideologii jest niedostępny.

Chrześcijaństwo nie jest więc ideologią. Ten fakt ma pewne konsekwencje praktyczne, na które Rahner zwraca uwagę z wielkim naciskiem.

1. Wiara jest formą całego życia chrześcijanina — ale jej ogólne, powszechne zasady i prawa pozostawiają miejsce na obowiązki i decyzje wyrastające z konkretnej sytuacji historycznej. Z tej racji Kościół jako taki nie może bezpośrednio, oficjalnie, poprzez konkretne nakazy i zakazy kształtować modeli historycznych. Nie może zdjąć z chrześcijanina ciężaru konkretnych decyzji historycznych. A jednocześnie chrześcijanin dorasta i rozwija się przez zakorzenienie i udział w stawaniu się historii i nie wolno mu unikać wyborów. Jako chrześcijan musi przyjąć odpowiedzialność i ryzyko zdecydowanego stanowiska, ale jednocześnie nie wolno mu tego stanowiska absolutyzować: historia jest w ręku Boga.

2. Tolerancja wewnętrzna w obrębie całego chrześcijaństwa jest drugą konsekwencją faktu, iż chrześcijaństwo nie jest i nie ma stać się ideologią. Ta sama pozytywna tolerancja obowiązuje i „na zewnątrz", w stosunku do niechrześcijan. Fanatyzm jest cechą ideologii, która musi bronić się przed inwazją obcych elementów, aby zachować swoją identyczność. Chrześcijaństwo natomiast z samej swojej natury dąży ku temu, co jest poza nim: wypełnia się i realizuje w spotkaniu.

3. Chrześcijaństwo stale musi strzec się niezrozumienia samego siebie, niebezpieczeństwo ześlizgnięcia się w ideologię stale mu zagraża w tej czy innej formie. Nie ma żadnej obietnicy czy gwarancji boskiej, że świat chrześcijański zawsze potrafi tego niebezpieczeństwa uniknąć. Nie można nawet powiedzieć uczciwie, że dotąd pokusie ideologizacji

nigdy nie uległ. Wszystko, co leży na poziomie doktryny i instytucji, może zostać usztywnione i zabsolutyzowane — a jednocześnie protest wobec takiego stanu rzeczy także może przekształcić się w nowy pseudo-absolut, w ideologię bez pozytywnej treści.

Ideologia jest ostatecznie postawą człowieka, który sam chce być swoim stwórcą — dlatego łaska jest jedynym ratunkiem i lekarstwem. Chrześcijanie mogą dyskutować między sobą szukając odpowiedzi na wiele pytań — także dotyczących łaski — ale powinni jednomyślnie pokładać ufność w zwycięskiej łasce Boga.

*

Trzeci podstawowy artykuł omawianego numeru „Concilium" to studium J. B. Metza o „Niewierze — problemie teologicznym" [14]. Z braku miejsca nie możemy go zreferować tutaj tak obszernie, jak prac Balthasara i Rahnera — do analiz i propozycji Metza (niezwykle prowokujących do dyskusji) trzeba będzie powrócić osobno. Metz wychodzi z założenia, że zrozumienie, czym jest wiara — choćby częściowe — wymaga wniknięcia w istotę niewiary, i to nie tylko od strony psychologicznej, lecz i w aspekcie ściśle teologicznym. W pewnym sensie (który Metz stara się określić dokładniej biorąc pod uwagę także stanowisko Soboru Trydenckiego) niewiara jest nadal obecna także w człowieku wierzącym: uświadomienie sobie tego faktu i jego natury pomaga z kolei zrozumieć „wiarę niewierzących" (znów powracamy tu do idei „anonimowego chrześcijaństwa").

Zawartość numeru uzupełniają jeszcze dwa artykuły: Henri Bouillarda: „Doświadczenie ludzkie a punkt wyjścia teologii fundamentalnej" i M. Nédoncelle'a: „Teologia i filozofia czyli metamorfozy pewnej służebnicy" (Autor rozpoczyna od tezy, że „filozofowie i teologowie należą do dwóch ras przeciwnych... porównałbym ich do psów i kotów żyjących pod jednym dachem, ale nie patrzących na siebie czule"). Jest to jeszcze jeden cenny i przyjemny w lekturze przyczynek do dyskusji o filozofii w godzinie soboru.

W dziale dokumentacji mamy artykuł znanego ekumenisty holenderskiego J. F. Lescrauwaeta (w latach 1953—1956 był on dyrektorem „Una Sancta", obecnie jest współpracownikiem „Oecumene") o Kościołach powstałych w wyniku reformacji. „Kronika żywego Kościoła" przynosi informacje o wydarzeniach ekumenicznych (m. in. tekst sprawozdania

---

[14] J. B. Metz, *L'Incroyance, problème théologique*, *Ibid.*, s. 63—81.

Johannes B. Metz (ur. 1928), studia w Bamberdze, Innsbrucku i Monachium. Doktorat z zakresu filozofii (1952) na podstawie pracy o Heideggerze, doktorat z zakresu teologii (1961) praca o „antropocentryzmie chrześcijańskim". Wykłada teologię fundamentalną w Münster, jest bliskim współpracownikiem Rahnera.

sekretarza generalnego Światowej Rady Kościołów na konferencji w Enugu) i o fundacji międzynarodowej „Pro Mundi Vita"[15], ośrodku prowadzącym studia naukowe z zakresu teologii pastoralnej i działalność praktyczną mającą na celu pomoc duszpasterską dla krajów znajdujących się na drodze rozwoju, gdzie, jak np. w Brazylii, odczuwa się brak kapłanów i gdzie niezbędne są nowe metody pracy w Kościele.

Halina Bortnowska

ZAGADNIENIA EKUMENICZNE W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ

Zasadniczo mylnym jest przypuszczenie, że w Ameryce Łacińskiej problem ekumenii w ogóle nie istnieje. To prawda, że na 175 milionów mieszkańców Ameryki Południowej przypada 163 miliony ochrzczonych w Kościele katolickim, a więc przytłaczająca większość. Jednak liczba chrześcijan nie-katolików z pewnością nie jest bez znaczenia. Jeśli prawosławni stanowią bardzo nikły procent ludności i są rozproszeni wśród pewnych grup narodowych (Grecy, Rosjanie), to protestanci przekroczyli już od dawna stadium religii „dla grupy obcej" (tylko anglikanie w praktyce dotąd z niego nie wyszli).

Późniejsze, lecz także już dość dawne przybycie wspólnot o nastawieniu misyjnym, uprawiających prozelityzm (metodyści, baptyści, presbiterianie) nie mówiąc już o różnych grupach „ewangelistów", których pentekotyści są chyba najcharakterystyczniejszym przykładem, nadało protestantyzmowi Ameryki Łacińskiej nowe oblicze. W oczach katolików protestantyzm zaczął uchodzić za ruch dość agresywny, literalnie trzymający się Biblii, o bardzo silnym poczuciu wspólnoty, lecz jednocześnie zupełnie odinstytucjonalizowany.

Zagadnienie ekumenizmu w Ameryce Łacińskiej posiada w związku z tym pewne cechy charakterystyczne nie odpowiadające kategoriom europejskim czy hiszpańskim. Trzeba też dodać od razu, że w różnych okolicach i środowiskach przybiera ono różny charakter. Wbrew temu, co się często powtarza, kontynent Ameryki Łacińskiej nie jest jednolity ani z punktu widzenia historii, ani z punktu widzenia rozwoju, także rozwoju religijnego. Te różnice dotyczą również sytuacji ekumenicznej i zawsze trzeba się z nimi liczyć.

Specyfika tej sytuacji wiąże się przede wszystkim z religijną przeszłością Ameryki Łacińskiej. Oto trzy najważniejsze wynikające z niej fakty:

---

[15] Siedzibą fundacji jest Bruksela (6, rue de la Limite), posiada ona prawny status międzynarodowy.

1. Katolicyzm łacińsko-amerykański, pomimo rewolucji liberalnych i pomimo przerwania ewangelizacji z końcem XVIII wieku (głównie z powodu kasaty zakonu Jezuitów), zawsze był i pozostał religią oficjalną i tradycyjną. Wciąż jest rzeczą trudną i jakby nienormalną, by mieszkaniec Ameryki Łacińskiej, zwłaszcza na wyższym państwowym stanowisku, był innego wyznania niż rzymsko-katolickie. Może być katolikiem tylko z nazwy, ale nie wypada mu być protestantem czy prawosławnym. Np. w Argentynie w myśl konstytucji prezydent państwa musi być katolikiem, ale oczywiście może nigdy nie chodzić do kościoła, choćby od chwili chrztu. Oba porządki: religijny i socjologiczny mają skłonność do mieszania się ze sobą, nieświadomie prześlizgujemy się z jednej płaszczyzny na drugą. Dla bardzo wielu fakt bycia protestantem czy prawosławnym nie jest tylko faktem religijnym, ale także, a może nawet przede wszystkim faktem socjologicznym.

2. W związku z tym wyznania chrześcijańskie niekatolickie musiały rozwijać się na tym kontynencie w atmosferze wrogości, zwłaszcza w tej mierze, w jakiej decydowały się wyjść ze swego getta i uprawiać apostolstwo w środowisku zdechrystianizowanych katolików, których jest w Ameryce Łacińskiej wielu. Odnosi się to do protestantyzmu — z początku bowiem był on religią nielicznych cudzoziemców, którzy się zainstalowali w społeczeństwie prawie że kolonialnym, i nadal pozostał do pewnego stopnia obcy. W takiej sytuacji stawał się on z konieczności coraz bardziej anty-rzymski. W oczach gorliwych metodystów i prezbiterianów katolicyzm w wersji łacińsko-amerykańskiej był prawdziwym anty-chrystianizmem, religią bez wiary opartą na licznych przesądach.

3. Problem misji protestanckich. Wszystkie te okoliczności sprzyjały rozwojowi protestanckiej akcji misyjnej w Ameryce Łacińskiej. Misjonarze przybywali ze Stanów Zjednoczonych już od dawna. Ale skutki wojny i zmiany, które nastąpiły na Dalekim Wschodzie, sprowadziły do Ameryki Łacińskiej nowe fale misjonarzy. Statystyki wykazały znaczny wzrost zarówno personelu jak i liczby ośrodków protestanckich w ostatnich piętnastu latach. Do dalszego skomplikowania i w pewnym sensie utrudnienia sytuacji ekumenicznej przyczynił się charakter grup wyznaniowych wykazujących najsilniejszą aktywność misyjną: adwentystów, mormonów, świadków Jehowy itd. Jak stwierdził jeden z moich przyjaciół, metodysta, wielkie Kościoły protestanckie nie czują się odpowiedzialne za ich poczynania. Łatwo zrozumieć, że konflikty już istniejące stały się jeszcze ostrzejsze, czasem nawet dramatyczne, a wraz z nimi wzrasta rezerwa wielu biskupów i kapłanów katolickich w stosunku do wszelkich tendencji ekumenicznych. Niemniej można powiedzieć, że stopniowo sytuacja zaczyna się zmieniać na lepsze. Wyliczę tu pewne czynniki, które pomogą nam zrozumieć przyczynę i kierunek tych zmian.

1. Postęp intelektualny: przynajmniej w niektórych częściach kontynentu stwierdzamy znaczną poprawę, podniesienie poziomu religijnej formacji katolików i protestantów. Zjawisko to wyraźne jest zwłaszcza wśród kleru obu wyznań, ale się doń nie ogranicza. Głębsza znajomość własnej wiary dała katolikom jaśniejszą świadomość ich własnych pozycji dogmatycznych i wyzwoliła ich w znacznej mierze z kompleksu obawy i nieufności w stosunku do innych chrześcijan. Protestanci ze swej strony nauczyli się odróżniać „rzymskość" od „katolicyzmu" (posługujemy się tu ich własnymi określeniami). Po wojnie wielu młodych teologów południowo-amerykańskich kształciło się w Europie. Zdaje się, że dwa aspekty otrzymanej formacji najbardziej im się przydały:

— wykład teologii o charakterze niepolemicznym i nie apologetycznym;

— prawdziwa formacja biblijna.

Trzeba tu jeszcze dodać, że wielkie znaczenie mają studia „pozytywne", pozwalające katolickim teologom poznać myśl protestancką od strony jej źródeł, a nie w karykaturalnej nieraz wersji „potocznej". Ten sam proces objął i naszych braci protestanckich. Wielu z nich powróciło z Europy z wykształceniem biblijnym wyrastającym ponad interpretację polemiczną. Inni, kształcąc się w Stanach Zjednoczonych, pogłębili tam swoją znajomość katolicyzmu od strony naukowej i praktycznej. Te przyczyny składają się na fakt, że obecnie działalność ekumeniczna w Ameryce Łacińskiej skupia się głównie na Wydziałach Teologicznych i w seminariach, wśród których przoduje Wydział Teologii Ewangelickiej i Wydział Teologii Katolickiej w Buenos Aires. Te dwa fakultety, jak łatwo się domyślić, mogą mieć wielki wpływ na ogólną sytuację ekumeniczną jako ośrodki promieniowania.

2. Odnowa biblijna i liturgiczna: ten czynnik gra rolę głównie po stronie katolickiej i jest oczywiście związany z postępem intelektualnym. Wielu księży katolickich przekonało się doświadczalnie o wartości duszpasterskiej Pisma Świętego, co pomogło im zrozumieć i ocenić wysiłki protestantów propagujących studium Biblii. Jeszcze piętnaście lat temu Pismo Św. było domeną prawie wyłącznie protestantów. Dziś można mówić o ponownym jego odkryciu przez katolików. W ten sposób spotykamy się na wspólnym terenie bardzo obiecującym duszpastersko.

Odnowa liturgiczna wykazała katolikom, zwłaszcza kapłanom, wartość poczucia wspólnoty, które zawsze było cechą charakterystyczną grup protestanckich, mających silne poczucie „przynależenia" (*belonging*). Tendencja, aby przejść na protestantyzm, bardzo często wiąże się z tą właśnie potrzebą przynależenia, której parafia katolicka nie zaspokaja. Odkrywając jednak przez odnowę liturgiczną swój własny Kościół katolicy łatwiej uczą się doceniać Kościoły innych chrześcijan i ich styl życia.

3. Koniec lub agonia pewnych koncepcji polityczno-religijnych: ten czynnik również ma swoje znaczenie, i bardzo ściśle jest związany z sytuacją historyczną. Po rewolucji liberalnej w całej prawie Ameryce Łacińskiej aktywiści katoliccy mieli skłonność do identyfikowania religii z polityką i marzyli o państwie, którego jedność opierałaby się na obu tych elementach. Taki ideał państwa katolickiego propagowały prądy o różnych nazwach, posiadające jednak wspólne cechy i znaki szczególne (hispanizm, nacjonalizm etc.). Taki ideał wyklucza oczywiście pełnię praw dla „heretyków" i „niewiernych". Mam jednak wrażenie, że tego rodzaju „ideał", dość powszechny jeszcze kilka lat temu, obecnie już został przezwyciężony. Dziś jest już przyjęte, że można być dobrym i wiernym katolikiem nie wyznając poglądów tego typu. Zaczyna się też uznawać cywilne i religijne istnienie „sekt".

4. Pozytywna działalność ekumeniczna: na ogół jest ona bardzo świeżej daty, bardzo ograniczona i dyskretna, co niewątpliwie utrudnia ocenę skuteczności nawiązywanych kontaktów i zdanie sobie sprawy z pewnych zmian, które już zaszły w sytuacji ogólnej. Jednak działalność ta istnieje — na przykład kontakty między katolickimi a protestanckimi profesorami odnośnych wydziałów teologicznych w Buenos Aires przeniosły się na studentów i przetrwały po święceniach jednych i drugich, znajdując wyraz w pracy duszpasterskiej. Jest to pierwszy wypadek tego rodzaju na naszym olbrzymim kontynencie ale nie jedyny, ta sama historia powtórzyła się i w Meksyku, i w innych miejscach. Na uwagę zasługuje tam wpływ różnych czasopism i publikacji bądź łacińsko-amerykańskich, bądź europejskich. Działanie ich jest ograniczone co do zasięgu, ale owocne. Czasopisma te pomogły do nawiązania kontaktów między wyznaniami dzięki zamieszczanym informacjom a także dzięki temu, że ich współpracownikami byli nieraz także protestanci. Ale to wprowadza nas już w klimat Soboru.

5. Sobór: tak samo jak wszędzie, także i w Ameryce Łacińskiej Sobór zapowiedziany i rozpoczęty miał olbrzymie znaczenie ekumeniczne. Stał się on najważniejszym, najbardziej wpływowym rzecznikiem ekumenii. Wiąże się to z kilkoma faktami, które tu tylko wymienimy:

a. Stworzenie przez Ojca świętego Sekretariatu dla Jedności Chrześcijan i zaproszenie obserwatorów na Sobór. Oto dwa fakty, które miały i w Ameryce Łacińskiej i na całym świecie olbrzymi oddźwięk. Fakt, że jeden z obserwatorów jest Argentyńczykiem, ogromnie poruszył wyobraźnię moich ziomków. Zrozumieli, że element protestancki wśród nich nie może dalej być ignorowany czy usuwany na margines. Sytuacja zmieniła się diametralnie: niedawny „wróg" został zaproszony przez samego papieża.

b. Ekumeniczna postawa papieża Jana i licznych biskupów z całego świata wywarła duży wpływ na episkopat naszego kontynentu. Nawet ci spośród naszych biskupów, którzy udawali się po raz pierwszy na

Sobór z przekonaniem, że wszyscy protestanci to heretycy, których należy zwalczać i usuwać z kraju, nawet ci ulegli naciskowi nowej sytuacji. Poruszył ich sposób, w jaki Jan XXIII i kardynał Bea odnosili się do obserwatorów, duże wrażenie zrobiły niektóre przemówienia już na pierwszej sesji itd. Wracali więc do swoich diecezji ze świadomością dokonanej zmiany, a zdobytymi doświadczeniami dzielili się ze swoim klerem i personelem podległych sobie instytucji. Ekumeniczna doniosłość tych faktów nie ulega wątpliwości.

c. Zmiana postawy wobec niekatolików stała się znana szerszej publiczności dzięki informacjom o Soborze. Informacje te nie były u nas tym, czym powinny być, czym byłyby, gdyby od początku zrozumiano ich doniosłość duszpasterską. Z pewnością nie wykorzystano wszystkich możliwości pouczenia wiernych o sensie działalności ekumenicznej, o decyzjach Soboru itp. Mimo wielu zaniedbań, nieliczne wysiłki jakie podjęto przyniosły owoce. Można śmiało powiedzieć, że obecnie pod wpływem Soboru ludność Ameryki Łacińskiej lepiej jest usposobiona do braci odłączonych i do pracy ekumenicznej.



Nie jest łatwo ściśle zdać sobie sprawę z obecnej sytuacji ekumenicznej w Ameryce Łacińskiej. Kraj jest przecież olbrzymi, a trudności komunikacyjne nie pozwalają na szybkie zebranie potrzebnych informacji. Niemniej, głównie dzięki danym zebranym przez pana José Miguez Bonino, metodystę, argentyńskiego obserwatora na Soborze, który objechał różne kraje Ameryki Łacińskiej odwiedzając wspólnoty metodystów, a także dzięki naszemu własnemu lokalnemu doświadczeniu, możemy naszkicować następujący obraz:

a. Postawa ekumeniczna biskupów: na ogół biskupi zdają się być zadowoleni z kontaktów osobistych z niektórymi protestantami, nawiązywanych bądź ze względów kurtuazyjnych, bądź też ściśle ekumenicznych (co jest jednak rzadsze). Stosunki „dobrosąsiedzkie" nawiązuje się po trochu wszędzie, a szczególnie w Argentynie i w Meksyku. Biskupi mówią o „braciach odłączonych" w sposób życzliwy, a nawet zaczynają już publicznie uznawać ich istnienie, zapraszając na przykład na różne nabożeństwa odprawiane z okazji Tygodnia Jedności i ważnych wydarzeń kościelnych.

b. Ekumenizm wśród teologów: Profesorowie Uniwersytetu Katolickiego w Santiago (Chile) i pewna grupa miejscowych księży spotykają się systematycznie z pastorami prezbiteriańskimi, luterańskimi i metodystami; podobne spotkania odbywają się też w Buenos Aires, tu jednak inicjatywa wyszła od protestantów.

c. Wśród duchowieństwa i świeckich: tu można od czasu Soboru skonstatować istotną zmianę. Duchowni różnych wyznań nie tylko za-

czynają poznawać się nawzajem, ale projektują już i podejmują pewne inicjatywy. W okresie Wielkanocy i Bożego Narodzenia w kilku miejscowościach w diecezji San Isidore (Argentyna) odprawiano wspólne nabożeństwa o charakterze biblijnym. Istnieją też w tej diecezji grupy małżeństw katolickich i protestanckich, które organizują spotkania z udziałem swoich duszpasterzy. Powoli zaczyna się też nawiązywać współpracę w dziedzinie naukowej, zwłaszcza gdy chodzi o badania socjologiczne. Na przykład pewien socjolog katolicki, duchowny, i pewien protestant opracowali wspólnie studium o zagadnieniu grup przestępczych w Kolumbii. Grupy katolików o wyższym poziomie intelektualnym doceniają wagę pracy ekumenicznej i akceptują ideę społeczeństwa pluralistycznego respektującego w pełni zasadę wolności religijnej.

*

Jakie rysują się zadania na przyszłość:

1. Wykształcenie kleru i wiernych — jak wiadomo ignorancja religijna jest plagą katolicyzmu Ameryki Łacińskiej. Wykształcenie winno kłaść nacisk na następujące tematy: jedność jako odpowiedź na żądanie Boga — prawdziwa natura protestantyzmu — prawdziwe pojęcie wolności religijnej.

2. Rozwój współdziałania duszpasterskiego — np. w kwestii rozpowszechniania Pisma Świętego (ten projekt już wszedł w stadium realizacji z inicjatywy wspólnoty protestanckiej z Taizé).

3. Dziedzina społeczna: chrześcijanie wszystkich wyznań mają obowiązek uczestniczyć czynnie w wielkich przemianach społecznych zachodzących w Ameryce Łacińskiej, takich jak reforma rolna, walka z głodem, zwalczanie analfabetyzmu, wychowanie sanitarne. Współpraca jest tu niezbędna. Niektóre projekty Światowej Rady Kościołów, już realizowane w Afryce, byłyby życzliwie przywitane i w Ameryce. Biskupi powinni taką współpracę popierać.

4. Zagadnienie misji. Tu zachodzi potrzeba wspólnych prac najpierw o charakterze naukowym. Jest to jeden z najpilniejszych i najtrudniejszych problemów ekumenicznych. Ameryka Łacińska jest olbrzymim kontynentem, którego duża część czeka jeszcze na Dobrą Nowinę. Uzgodnienie zagadnienia misji w duchu ekumenicznym byłoby prawdziwym zadokumentowaniem obustronnej dobrej woli, zarówno katolików jak i protestantów. Jak na całym świecie tak i u nas niezgoda między chrześcijanami jest nieszczęściem i zgorszeniem.

Ks. Jorge Mejía
Buenos Aires
tłum. A. U.
(z dokumentacji soborowej
DO-C nr. 129)

SOMMAIRE

MR L'ABBÉ JÓZEF KUDASIEWICZ: L'Ancien Testament à la lumière de l'exégèse contemporaine (en marge du livre de Z. Kosidowski, „Récits bibliques") 1235

PAUL GUILLUY: Jésus, Parole de Dieu (article traduit du trimestriel „Jésus-Caritas", no 138, Avril 1965) 1320

PAUL TILLICH: L'Attente — un sermon de la collection *The Shaking of the Foundations*, Charles Scribner's Sons, 1958) 1323

ZENON SZPOTAŃSKI: La Grèce et l'Israel — remarques sur la mentalité grecqúe et la mentalité juive 1326

MR L'ABBÉ JERZY WOLFF: Les vignes rouges de la Bourgogne — souvenirs 1331

ADAM SKOCZYLAS: La route est longue — une rencontre au pied de Himalaya 1346

MR L'ABBÉ WACŁAW SCHENK: Les fondements de la vie liturgique 1368

Chronique

HALINA BORTNOWSKA: Compte-rendu du mensuel „Concilium", no 6, 1965 1371

MR L'ABBÉ JORGE MEJÍA: Problèmes oecuméniques en Amérique Latine 1382

W DRUGI DZIEŃ ŚWIĄT BOŻEGO NARODZENIA

ODBĘDZIE SIĘ

WE WSZYSTKICH KOŚCIOŁACH W POLSCE

Z B I Ó R K A   O F I A R   N A   T A C Ę

NA RZECZ

KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO

KONTO KUL W PKO: 2-9-153

LUBLIN, KUL, AL. RACŁAWICKIE 14.



Jerzy Kłoczowski

WSPÓLNOTY CHRZEŚCIJAŃSKIE

Książka o tym, jak chrześcijanie dążli do realizacji rad ewangelicznych, jakie w tych próbach — które autor ukazuje na rozleglym tle społecznym — odnosili porażki i zwycięstwa.

s. 560, płótno, mapy. cena 80.— zł

Książkę można zamawiać w administracji Wyd. „Znak", Kraków, Wiślna 12, konto PKO nr 4-14-997.

znak

Perspektywy soborowe

Gregory Baum
W stronę jedności

Co to jest powszechność Kościoła? Jak pogodzić mocne przekonania własne z szacunkiem dla przekonań cudzych? Jaki sens miały schizmy w dziejach chrześcijaństwa? Co to dzisiaj znaczy „nawracać"? Oto niektóre sprawy, jakie w głośnej swojej książce rozważa amerykański konwertyta, ks. Gregory Baum.

Str. 235, płótno. 48 zł

Hans Küng
Sobór i zjednoczenie

Jedna z najwybitniejszych w piśmiennictwie światowym książek o reformie Kościoła i o przemianach współczesnej religijności. Autor w świetle „aggiornamento" rysuje dzieje Kościoła, przebieg pierwszych sesji Soboru, rozważa perspektywy przyszłości.

Str. 297, płótno. 48 zł

Jacques Leclercq
Katolicy i wolność myśli

Papieże wobec problemu wolności — Kościół i państwo — Kościół i kult wodza — słowo „tolerancja" — wolność i prawda — jedność ludzi dobrej woli.

Str. 252, płótno. 48 zł

Jacek Woźniakowski
Laik w Rzymie i w Bombaju

Pierwsza w Polsce książka, zawierająca dane niezbędne dla pełniejszego zrozumienia Soboru: rzut oka na dzieje dwudziestu poprzednich soborów, szczegółowy kalendarz Vaticanum II, spis władz Soboru oraz omówienie jego trudności i jego osiągnięć. W perspektywie historycznej ukazane zostały zwłaszcza problem laikatu i problem wolności religii. Jednocześnie książka jest reportażem z auli Soboru i szeroko opisuje Kongres Eucharystyczny i podróż autora po Indiach.

Str. 252 płótno. zł 48.—

Książki można zamawiać w księgarniach katolickich oraz w administracji Wyd. „Znak", Kraków, Wiślna 12, konto PKO nr 4-14-997.

TREŚĆ ZESZYTU

KS. JÓZEF KUDASIEWICZ: STARY TESTAMENT W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNEJ KRYTYKI (NA MARGINESIE *OPOWIEŚCI BIBLIJNYCH* Z. KOSIDOWSKIEGO) 1235
PAUL GUILLUY: JEZUS, SŁOWO BOŻE 1320
PAUL TILLICH: CZEKANIE 1323
ZENON SZPOTAŃSKI: GRECJA A IZRAEL 1326
KS. JERZY WOLFF: PURPUROWE WINNICE 1331
ADAM SKOCZYLAS: DŁUGA DROGA 1346

LITURGIA DZISIAJ

KS. WACŁAW SCHENK: PODSTAWA ŻYCIA LITURGICZNEGO 1368

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

HALINA BORTNOWSKA: PROBLEMY POGRANICZA („CONCILIUM" NR 6) 1371
KS. JORGE MEJÍA: ZAGADNIENIA EKUMENICZNE W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ 1382
SOMMAIRE 1388

Cena zł 12.—

